LIETUVOS UNIVERSITETO
HUMANITARINIŲ MOKSLŲ FAKULTETO

RAŠTAI

KN. II.

COMMENTATIONES ORDINIS PHILOLOGORUM
LIBER II.

KAUNAS
1927.

Platono.

Kritonas.

Vertė A. Smetona.

Platono.

Kritonas.

Vertė A. Smetona.

SOKRATAS. KRITONAS.

SOKRATAS. Ko tu atėjai, Kritonai, šiuo metu? Argi dar 43
ne anksti?

KRITONAS. Ir labai anksti.

SOKRATAS. Tai kuris gi metas?

KRITONAS. Vos ima švisti.

SOKRATAS. Stebiuosi, kad sutiko įleisti čia tave kalėjimo sargas.

KRITONAS. Jis man pažįstamas, Sokratai. Mat dažnai apsilankau čionai... Be to, jis iš manęs yra gavęs dovanų.

SOKRATAS. Ar tik dabar ar jau senai esi atėjęs?

KRITONAS. Tai jau senai.

SOKRATAS. Tai kodel tuoj manęs tu nepažadinai, o tik b
šalymais atsisėdęs sau tyli?

KRITONAS. Sokratai, Dzeusas žino! Ag ir aš patsai nepanorėčiau būti nemiegojęs taip ilgai ir dar tokiame sielvarte. O į tave žiūrėdamas stebiuosi, kaip saldžiai miegi; ir tyčia aš nebudinau tavęs, kad gautum pasilsėti kuo ramiausiai. Žinoma, dažnai jau ir pirma aš sau tarydavau, kokio laimingo tavo būdo esama ir šiaip gyvenime, labiausiai šitoje dabar nelaimėje; kaip lengvai, kantriai ją tu pakeli!

SOKRATAS. Agi mat, Kritonai, ir nepriderėtų man, tiek metų susilaukus, berūgoti, kad jau reikia mirti.

KRITONAS. Ir kiti, Sokratai, to pat amžiaus būdami, pa- c
kliūva juk tokion nelaimėn, bet nė kiek nekliudo jiems senatvė skųstis juos sutikusia buitim.

SOKRATAS. Tai tiesa. Bet ko taip anksti atėjai?

KRITONAS. Liūdną žinią atnešu, Sokratai; tik ne tau, kaip
aš regiu, bet man ir tavo artimiesiems liūdną, slogią; ji gal man,
kaip rodosi, visų sunkiausia bus pakelti.
SOKRATAS. Kokią gi žinią? Gal iš Dėlo laivas jau sugrį-
d žęs bus, kuriam parvykus reikia man numirti?
KRITONAS. Sugrįžti jis dar nesugrįžo, šiandien betgi, regis
man, sugrįš. Taip kalba žmonės kai kurie, iš Sūnijaus atėję ir
tenai palikę laivą. Tai is jų žinios matyti aiškiai, jog dar šian-
dien jis parvyks ir jog del to rytoj, Sokratai, reiks gyvenimas
tau baigti.
SOKRATAS. Tad ir gerai, Kritonai! Teesie ir taip, jeigu die-
vai taip nori. Bet aš tai nemanau, kad šiandie jis parvyks.
44 KRITONAS. Iš ko tu spėji taip?
SOKRATAS. Aš pasakysiu tau. Mat reikia mirti man ry-
tojaus dieną, kai tas laivas bus parėjęs jau.
KRITONAS. Taip sako čia bent vyresnybė.
SOKRATAS. Tad aš manau, kad jis pareis ne šią, beauštan-
čią, bet kitą dar, rytojaus dieną. Spėju tai iš sapno, šiąnakt ma-
no tik prieš valandėlę dar sapnuoto. Gal kaip tik gerai ir pa-
daryta tavo, kad nebudinta manęs.
KRITONAS Ir kas gi buvo tai per sapnas?
SOKRATAS. Tarytum štai viena graži, dailios lyties mo-
b teriškė, baltais rūbais, priėjo į mane ir, vardu vadindama, man
tarė: „Sokratai, trečiąją dieną atvyksi derlingojon Phtijon."
KRITONAS. Koks keistas sapnas tas, Sokratai!
SOKRATAS. Tai ženklus, Kritonai, kaip man rodosi.
KRITONAS. Ir per labai, man ding! Bet ir dabar, Sokratai
brangusai, dar paklausyk manęs ir gelbėkis. Juk man, jei nu-
mirsi, tai ne viena nelaimė bus: be to, kad aš nustosiu priete-
lio tokio, kokio niekad ir niekur nerasiu, dar daugeliui, kas ne-
pažįsta mudviejų gerai, aš rodysiuos nepasirūpinęs tave išgel-
c bėti, nors ir galėjęs, jei nepagailėjęs būčiau pinigų. Ir kas pik-
čiau galėtų būti už tą girdą, kaip įtariamiems mums būti, jo-
gei pinigus daugiau mes vertinam, nei savo prietelius? Agi ne-
patikės dauguomenė, jog tu išeiti iš čionai nepanorėjai pats,
nors mūsų rimtas buvo rūpesnis.
SOKRATAS. Ir kam sielotis mums, Kritonai tu mielasis, ką
čia pasakys minia? Juk padorieji, protingieji žmonės, del kurių

daugiau susimąstyti verta, pamanys, jog atsitiko taip, kaip atsitikę yra.

KRITONAS. Bet jau matai, Sokratai, kad mums tenka su- d
sirūpinti ir nuomone minios. Iš to, kas darosi dabar, yra per aišku, jogei žmonės gali pridaryti ne mažiausia, bet tiesiog daugiausia blogo, jei piktai kas skelbiamas yra jų tarpe.

SOKRATAS. Tegalie, Kritonai, minios ir daugiausia blogo pridaryti, tada galėtų ir daugiausia gero. Tai puiku būtų! Bet jos negali nė katraip, — nei šio nei to. Nestengia jos žmogaus nei neprotingo nei protingo padaryti, o padaro tai, kas pasitaiko.

KRITONAS. Tegu tikrai būtų ir taip. Bet pasakyk, Sokra- e
tai, man štai ką: ar tu nesusirūpinęs jau kartais del manęs ir del kitų draugų, kad, tau iš čia ištrūkus, įdavėjai mums nepridarytų nesmagumų, kam tave iš čia mes išvogėme, ir kad mums netektų mat prarasti visas savo turtas arba eibės pinigų ir dar, be to, nekliūtų mums ko kito? Jei bijai tokių dalykų, tai juk niekis! Agi mes, tave begelbėdami, priderame stoti ši- 45
tokin pavojun ir, jeigu prireiktų, tai ir didesnin už tą. Tad paklausyk manęs ir šitaip padaryk!

SOKRATAS. Aš susirūpinęs ir tuo, Kritonai, ir kitu kuo daugeliu.

KRITONAS. Taigi nebijok nei to. Agi ir pinigų nedaug paimtų norintieji gelbėti tave ir iš čionai išvesti. Be to, ar nežinai tų įdavėjų, kaip pigiai paperkami ir kaip nedaug tereiktų
pinigų nulenkti jiems? O tavo reikalui yra bent mano lėšos; jų, b
manau, pakaktų. Jei tačiau vengu tau būtų del manęs ir tu manytumei, jog nedera manųjų liesti, čia tie prašalaičiai pasiryžę duoti lėšų. Vienas tai ir atsinešęs turi pinigų tam reikalui gana: Simmijas iš Tėbų, Kebas ir daugelis kitų taip pat jau mielu noru duotų. Taigi, kaip sakau, nei tau, to rūpesnio kamuojamam, derėtų liautis gelbėjus save, nei, kaip sakei teisme, sielotis tau vertėtų, kad iš čia išėjęs nežinotum, kas ir bedaryti
su savim. Juk daugel vietų ir svetur, kur tik nuvyktum, būsi c
sutiktas meilingai. Jei Tessalijon keliauti nori, tai turiu ten prietelių, pažįstamų, kurie tave labai jau gerbs ir tave priglaudę saugos taip, kad nė vienas tessalėnas tau nemalonumų nedarys.

Ir dar, Sokratai, regis man, tu neteisaus imiesi darbo, pražudydamas save, nors galima tau išsigelbėti; ir tu dirbi savo

nebuičiai taip stropiai, kaip galėtų dirbti tavo priešai, kaip yra
jau padirbėję, tavo pražūties norėdami. Be to, man rodosi, tu
savo sūnus, dar tikrus, išduodi klaikiajam likimui; juos galėda-
d mas užūgdyti, išleisti ir žmonėsin, pameti juos dingęs; tavo
kaltė bus, kad jie kaip tinkami manysis patys; jų buitis, vei-
kiausia, bus tokia, kokia jau esti paprastai vienái vienų pali-
kusių našlaičių. Ag arba nereikia mat vaikų gimdyti arba su
jais drauge ir vargas tenka vargti, ūgdant juos ir mokant. Tu
pasirenki, man matos, kas lengviausia. Tam, kurs sakosi, kad
jam rūpėjusi per visą jo gyvenimą dorybė, — tam derėtų rin-
ktis tai, ką tauras ir drąsus vyras pasirinktų. O kai man, tai
sarmata ir del tavęs, na, ir del mūsų, tavo artimų žmonių, kad
rodysis, jog visa tau taip atsitiko vien per mūsų kažkokį bai-
kštumą: skundas teisme atsidūrė, tad prieš jį ir stoti teko, nors
ir buvo galima jo išsilenkti, ir pati bylos eiga tokia, kokia ji
buvo, pagaliau ir tas jau galas iš tikrųjų, lyg ir pajuokimas
viso to dalyko, kurs per mūsų kažkokį jau netikumą ir baik-
štumą mums, tarytumei, slyste iš rankų ten išslydo taip, kad
46 mes nebeišgelbėjom tavęs nei tu savęs, o betgi galima tai būtų
buvę, jei nors truputį mes būtume kam tikę! Tad žiūrėk, So-
kratai, kad, be tos nelaimės, tau ir mums dar gėdos nebūtų.
Na, ryžkis! Bet, geriau pasakius, nebe metas ryžtis, reikia būti
jau tik pasiryžusiam, ir tai viena vienintėle linkme: ateinančią
mat naktį visa turi būti padaryta. O jei mes dar lūkuriosime,
tai niekaip nebegalima bus susiversti. Taigi žūt ar būt, Sokra-
tai, tu klausyk manęs ir ne kitaip, bet taip, kaip aš sakau,
daryk!
b SOKRATAS. Širdingas tavo rūpesnis, Kritonai tu mielasis,
vertės būtų didelės, jei tik bent kiek pritiktų čia; jei ne, tai kuo
didesnis, tuo ir įkyresnis. Ir del to mums reikia pamąstyti, ar
darytina man taip, ar ne. Kai aš, tai visuomet, ne tik dabar,
toksai žmogus, kad negebu klausyti jokio kito žodžio, einan-
čio man iš vidaus, kaip tik protingojo, kurs pagalvojus pasiro-
do man geriausias. O nuo tųjų pažiūrų, kurias pirma aš skel
biau, negaliu dabar juk atsimesti, kai mane ištiko šita nebuitis;
priešingai, tos pažiūros visai tos pačios lieka mano akyse, ir
c tas pačias gerbiu, kurių lenkiausi ir seniau. Jei ko geresnio mes
už jas neturim šiandien pasakyti, tai būk tikras, kad nenusilei-

siu tau, jei minios galybė dar smarkesnėmis, negu ligšiolei, prie-
monėmis mus it kūdikius baidys: kalėjimu, mirtim ir turto atė-
mimais. Tad kaip galėtume geriausiai tirti šį dalyką? Gal paėmus
pirma tas žodis, tavo taromas del nuomonių: ar gerai sakyta
buvo progai kiekvienai ar ne, kad nuomonių vienų tai reikia,
o kitų nereikia paisyti? Arba gerai gal buvo sakoma, kol mirti
nereikėjo man, o nū jau aišku tapo, jog kalbos kas kito būta,
— bet tik sau kalbėjus, — iš tikrųjų būta žaisмо, dyko galo tik
šnekos? Kai aš, tai jau labai norėčiau su tavim drauge, Krito-
nai, pažiūrėti, ar to žodžio svoris, man taip atsitikus, jau ki-
toks beesąs ar tas pats palikęs, ir del to sakysim, kad dievai ne-
maty jo, arba toliau mes juo vaduosimės. Ir tie, kurie taryda-
vosi nusimaną ką kalbą, visados sakydavo, man ding, taip pat,
kaip aš dabar sakiau: kad nuomonės, kurių žmonėse esti, vie- d
nos reikia vertinti labai, o kitos ne. Tai del dievų, Kritonai, ar
tau nesirodo, kad gerai čia pasakyta? Žmogiškai taip menant,
tau nelemta juk rytojaus dieną mirti, ir negali šita nebuitis su- 47
trikinti tave. Tad žiūrai: argi neteisinga būtų, tavo manymu,
sakyti, jog ne visos, o tik vienos nuomonės žmonių tereikia gerbti,
kitos ne, ir ne visų žmonių, tik kai kurių, kitų jau ne. Ką tu
manai? Ar neteisingai pasakyta?

KRITONAS. Taip, teisingai.

SOKRATAS. Vadinas, gerosios tai reikia gerbti, o netikusios — nereikia?

KKITONAS. Žinoma.

SOKRATAS. Geros tai žmonių protingų nuomonės, netikusios tai neprotingų?

KRITONAS. Jau ne kitaip.

SOKRATAS. Na, gerai. O kaip gi buvo kalbama šiuo klau- b
simu: žmogus, kurs atsidėjęs lamdo savo kūna, patūroja bet keno
ar ano tik vieno gydytojo bei lamdymo mokytojo nuomonės —
gyrimų ir peikimų?

KRITONAS Ano tik vieno.

SOKRATAS. Vadinasi, ano tik vieno, ne minios, bijoti reikia papeikimų ir džiaugtis jo tik pagyrimais.

KRITONAS. Tai aišku.

SOKRATAS. Tad reikia žmogui elgtis, lamdyti save, ir valgyti ir gerti taip, kaip rodosi geriau anam vienam, tam jo

vadovui, nusimanančiam tuose dalykuose, negu kaip rodytųs visiems kitiems.

KRITONAS. Tikra tiesa.

c SOKRATAS. Gerai. Bet jeigu neklausys to vieno, jeigu niekins jojo nuomonę ir gyrimus, tai, nusilenkęs tos minios, nors nieko neišmanančios, šnekoms, ar nepritirs jau nieko pikta?

KRITONAS. Kaip gi ne!

SOKRATAS. O kas yra tas pikta? Kan, kurin daiktan pataiko tam, kuris neklauso?

KRITONAS. Matyti, kūnan; agi jį suneikia.

SOKRATAS. Gerai kalbi. Tad ir kitais, Kritonai, kartais esti taip, kad visa iš eilės nepasakojus? Juk yra ta pat ir kalbant apie teisės bei neteisės, biaurio, grožio, gėrio, blogio da-
d lykus, apie kuriuos dabar mes tariamės? Ar čia mums reikia sekti nuomone minių ir jos bijoti ar to vieno tik, jei kas rastųsi nusimanąs, kurio daugiau mums dera lenktis ir bijoti, kaip visų kitų? Jei mes neseksim juo, tad sugadinsim ir sužeisim tai, kas nuo teisybės darosi geresnis, o nuo neteisybės nyksta. Na, argi ne taip?

KRITONAS. Ir man taip rodosi, Sokratai.

SOKRATAS. Na, gerai. Jei mes, klausydami nenusimananciųjų nuomonės, sunaikintume tai, kas nuo sveikos tvarkos ge-
e rėja, o nuo liguistos genda, tad ar verta, tam kai kam sugedus, begyventi mums? Juk tai bus kūnas? Ar ne taip?

KRITONAS. Taip.

SOKRATAS. Tad ar verta mums jau begyventi su netikusiu, sugedusiu tuo kūnu?

KRITONAS. Žinoma, kad ne.

SOKRATAS. O su tuo sugedusiu, kuriam žalon išeina neteisybė, o naudon teisybė, ar beverta mums gyventi? Gal tą mūsų dalį, šiaip ar taip jau menamą, kur neteisybės ir teisy
48 bės būstas, menkesne mes laikome už kūną?

KRITONAS. Niekados!

SOKRATAS. Priešingai, prakilnesne?

KRITONAS. Ir daug prakilnesne.

SOKRATAS. Vadinas, mano tu gerasis, jau nereikia taip labai galvos sau sukti, ką minia kalbės apie mus, bet ką sakys tasai, kuris išmano, kas teisinga ir kas neteisinga, — tik

jis vienas ir pati tiesa. Tad iš pradžios jau netikru keliu vedi čia, manydamas, kad minios mums nuomonė rūpėti turi, kalbant, kas teisinga ir gražu ir gera, na, ir kas tam priešinga... Beje, agi gal vienas kitas pasakys, kad ta minia gyvatą gali b mums atimti.

KRITONAS. Aišku juk ir tai, Sokratai. Gal tikrai kas pasakys.

SOKRATAS. Tu sakai teisybę. Ag tas dėsnis, mūsų tik išnagrinėtas, mielasai, bent mano nuomone, tebėr tolygios galios dar, kaip ir pirma. Ir šitą dėsnį vėl žiūrėk, ar tebegalsta mums ar ne: kad ne gyvenimas iš viso, bet gyvenimas tik geras reikia vertinti aukščiausiai.

KRITONAS. Žinoma, jis tebegalsta.

SOKRATAS. O tas dėsnis, jogei gėris, grožis ir teisybė yr ta pat, palikti turi ar neturi?

KRITONAS. Turi.

SOKRATAS. Vadinasi, iš to, su kuo sutinkame, žiūrėti reikia, ar teisinga man mėginti iš čionai išeiti, nors neleidžia c Atėniečiai, ar jau neteisinga, ir jei rodytųs teisinga, tai mėginkime, jei ne, tai liaukimės. O tai, ką tu sakai, tos pastabos del išlaidžio, apžodo, del vaikų išauklėjimo, iš tikrųjų kad nebūtų tik, Kritonai, tų žmonių protavimas, kurie mirtim lengvokai smerkia ir kurie vėl paskum begaivintų mirusius, jei tik valiotų; tai nenuovokų, minios protavimas. Bet mums, kadangi sveikas protas rodo šitaip, reikia nieko kita nežiūrėti, kaip vien to, ką tik dabar kalbėjom: ar teisingai elgsimės, jei duosim pinigų ir dėkui dar sakysim tiems, kurie apsiima iš čia mane išvesti, ir jei patys mes vieni vaduosim, o kiti va- d duotis leisimės, ar gal tikrai mes teisei nusižengsim, visa tat darydami. Ir jeigu pasirodytų, kad taip darydami nusidedam, tai nebereiktų, nuodėmės akyvaizdoje, paisyti, ar teks jau mirti, palikus čia ramiai beglūdint, ar kentėti bet kuri kita kančia.

KRITONAS. Man regis, tu gerai sakai, Sokratai. Bet žiūrėk, kas mums daryti.

SOKRATAS. Žiūraime, tu mano gerasai, kartu, ir jei man kalbant turi kur priešais pasakyti ką, tad sakai, paklausysiu aš e tavęs; jei neturi, tad liaukis nuolatai kalbėjęs man ta pat, kad reikia man iš čia išeit, nors tai Atėniečių valiai priešinga. Juk

man labai svarbu, tave įtikinus, o ne prieš tavo valią, ryžtis šioje byloje. Tad ypačiai tyrimo pradžią įsimink, ar ji pakan-
49 kamai įrodyta, ir pamėginki atsakyti mano klausimuosin, kaip manysi, kad geriausia.

KRITONAS. Tai jau pamėginsiu.

SOKRATAS. Ar kad jokia proga, manom, nedera mums savo noru neteisingai elgtis, ar kad vienu žygiu galime neteisūs būti, o kitu jau ne? ar kad neteisingai elgtis visuomet yra ir negerai ir negražu, kaip ne sykį ir pirma su tuo sutikdavom abu? Juk tik dabar kalbėta buvo apie tai. Argi tos visos mintys, pirmai mūsų sutiktos, per tas kelias dienas jau būtų iš-
b garavusios? Ir taip ilgai, Kritonai, mes, tokie jau seniai vyrai būdami, nejutome, kad mūsų, pažiūrėti, rimtai vieno su kitu kalbėjusių, nič nieku betgi nuo vaikų juk nesiskirta? Rasit šiaip ar taip jau vertus, lieka taip, kaip mes tada kalbėjome: ar pritaria tam minios ar nepritaria, sunkesnės ar lengvesnės nebuities, kaip šita, mums pritirti tektų,—neteisingas elgesys vis tiek piktan išeina ir pridaro gėdos tam, kurs neteisingai elgiasi? Sutinkame su tuo ar ne?

KRITONAS. Sutinkame.

SOKRATAS. Taigi, niekuomet nereikia neteisingai elgtis.

KRITONAS. Žinoma, kad ne.

SOKRATAS. Vadinasi, nei tas, kam neteisybė daroma, atsimokėti neteisybe, kaip minia galvoja, neprivalo, nes iš viso nevalia juk elgtis neteisingai.

c KRITONAS. Aišku: nevalia.

SOKRATAS. O kaip gi čia, Kritonai?.. Pikta kam daryti ar valia ar ne?

KRITONAS. Žinoma, kad nevalia, Sokratai.

SOKRATAS. Kaip gi?.. Jei kas, pikta daromas, piktu ir atsilygina, ar tat yra teisinga, kaip minia kad sako, ar jau neteisinga?

KRITONAS. Visiškai jau neteisinga.

SOKRATAS. Nes žmonėms daryti pikta yra juk ta pat, kaip neteisingai elgtis.

KRITONAS. Tu sakai teisybę.

SOKRATAS. Vadinasi, nereikia nei piktuoju atsiteisti nei piktai daryti nė vienam žmogui, jei dargi tektų kažin ko iš jų

kentėti. Ir žiūrėk, Kritonai, kad, sutikdamas su tuo, prieš sa-
vo nuomonę tu nesutiktum, nes žinau, jog tik nedaugelis taip d
mano ir manys. Kai vienas mąsto taip, o kitas ne, tai santar-
vės tarp jų bendros nėra; tada jie, priešingai, nebeišvengiamai
kits kitą niekina, matydami, katrie kaip ryžtasi. Tad pagalvok
ir tu labai gerai, ar su manim dedies, ar sutinki su mano pažiū-
ra ir ar pradėti tartis mums nuo to, jog niekad nedera nei ne-
teisingai elgtis, nei už neteisybę neteisybe atsilyginti, nei pikta
daromam piktu atsimokėti darbu. O gal atsitrauki nuo manęs
ir nebepritari tam pagrindiniam dėsniui? Man tai ir pirma taip
rodės ir dabar tebesirodo. O jei tau kitaip kaip rodos, tai sa- e
kyk ir aiškink. Jei tačiau senosios nuomonės vis tebesilaikai,
tai paklausyk toliau.

KRITONAS. Žinoma, kad tebesilaikau, ir man, kaip tau, te-
besirodo. Na, kalbėk toliau.

SOKRATAS. Tai jau kalbėsiu ir toliau, arba geriau, aš klau-
siu. Jeigu kas sutaręs esti ką teisinga su kitu, tad jam kaip su-
tarta daryti reikia ar valia apgauti?

KRITONAS. Daryti reikia.

SOKRATAS. Tai dabar dėmėkis tik. Išeidami iš čia, nesu-
sitaikinę su savo šalimi, ar mes kam pikta darome, ir tai dar 50
tam, kuris mažiausia nusipelno, ar gal ne? Ir ar tebesilaikom
sandoros, teisingos mūsų sutiktos, ar ne?

KRITONAS. Nesugebu, Sokratai, atsakyti tavo klausiman.
Mat jo nepermanau.

SOKRATAS. Na, tai žiūrai šiaip. Jei besirengiant mums iš
čia pabėgti, – ar kitaip kaip šitoks žingsnis pavadinus mums,—
įstatymai ir tos šalies bendruomenė ateitų ir, pastoję kelią, klau-
stų: „Pasakyk, Sokratai, ką tu čia įsimanai daryti? Ar tik tu ne-
ketini tuo savo žygiu, kurio imies, sunaikinti mus, įstatymus, ir
visą šalį, kiek tatai pareina iš tavęs? Ar tu manai, gad gali svei- b
kas dar išlikti ir išvengti pražūties tas kraštas, kur teismų spren-
dimai nebeturi jokios galios, priešingai, jie bet keno padaromi
be vertės, niekais laikomi?" Tai ką sakysime, Kritonai, tan ir,
na, kitan tolygun klausiman? Ag ne vienas, ypatingai koks kal-
bovas, daug galėtų pasakyti del nieku paverčiamo įstatymo, kurs
liepia, kad įsiteisėjusi spręsmė turėtų galios. Rasit taip jiems

c pasakysim: „Mūsų kraštas netaurai mat elgės su mumis ir neteisingai sprendė mūsų bylą?“ Taip ar ką mes atsakysim?

KRITONAS. Žinoma, Sokratai, taip.

SOKRATAS. O kas tada, jeigu įstatymai sakytų: „Ar tikrai, Sokratai, buvo mūsų su tavim taip sutarta, ar šiaip veikiau, kad tu laikysies alvienos sprendmės, kurią tik mūsų krašto teismas tars?“ Ir jei tada stebėtumės ta jų kalba, tai gal sakytų šiaip: „Sokratai, tu nesistebėk tais žodžiais, o atsakinėk, nes ir
d tu pats esi kalbėdamas įpratęs klausinėti bei atsakinėti. Na, tad sakai, ką prikišti mums ir savo šaliai tu gali, kad mus besirengi paversti niekais? Ar ne mes pirmiausia davėm tau gyvatą, ar ne mūsų gi dėka tau tėvas vedė motiną, tave pasi gamino? Pasakyk, ar mūsų tie įstatymai, kurie vedybas tvarko, tau kuo peiktini? kad jie netikę?—„Man jie nėra peiktini“, — sakyčiau. „Na, o tie, kur saugo kūdikio maitinimą ir auklėjimą? Ag ir tu buvai išauklėtas. Ar negerai, kad mūsų tie įsta tymai, tam reikalui skirti, įsakė tavo tėvui, dėdami jam parei-
e gą, kad lavintų tave gimnastikoj ir muzikoj? —„Žinoma, gerai“, — sakyčiau. „Ir toliau. Kadangi taip esi tu gimęs, taip išauklėtas, išprusintas, tad ar galėtum pasakyti, pirmučiausia, jog ne mūsų padaras buvai, ne mūsų vergas tu patsai ir tavo protėviai? Ir jeigu taip, tai ar manai, kad mes ir tu prieš teisę lygūs esame? ir kad, jei mes ketinam tau daryti ką, tai, tavo nuomone, valia ir tau daryti lygiomis ta pat ir mums? Arba: su tėvu ir su vyresniuoju, jeigu tau jis tekdavo turėti, lygios teisės tau nebuvo, taip kad būtumei, ką daromas, galėjęs atsilyginti tuo pat: juk nevalia tau buvo, piktą žodį girdint jiems piktai
51 ir atsikirsti, mušamam smūgiu atsimokėti, nei daugelio tokių dalykų atsiteisti lygiomis. O su tėvyne, su įstatymais tau būtų leista lygintis! Jei mes panorstame mirtim sunaikinti tave, manydami, jog taip teisybė reikalauja, tai ir tu mėginsi, kiek galėsi, atsiteisdamas sunaikinti ir mus, įstatymus, ir tėviškę, ir dar sakysies, taip darydamas, teisingai elgiąsis, - tai tu, kuriam dorybė rūpi iš tiesų?! Tai išmintingas taip esi, jog dargi nežinai, kad tėviškė yra brangesnė ir už motiną su tėvu, už alvieną kitą protėvį, kad ir jos labiau, kaipo šventesnės, lenkiamasi, kad
b dievai ir protingieji žmonės ją daugiau ir gerbia? Kad tėvynės, nors rūstaujančios, daugiau, kaip tėvo, reikia lenktis, nusileisti

jai, meilus žodelis tarti, ir arba ji tikinti arba daryti visa, ką
įsako,'ir ramiai laikytis, jei paliepia ką kentėti — būti mušamam
ar kalimam, jei siunčia ir karan, kur tektų būti sužeistam ir
gautum galą? Visa tat yra darytina, nes teisė reikalauja taip:
juk nevalia tau pasitraukti, nei pabėgti, nei pamesti savo vietos,
priešingai, kare, teisme ir šiaip visur darytina ką liepia val-
stybė ir tėvynė, na, arba įtikinti ji taip, kaip teisė rodo pa- c
prastai. O smurtu priešintis nepridera nei motinai nei tėvui,
dar mažiau, kaip jiems, tėvynei". Ką tan žodin mes, Kritonai,
pasakysime? Kad įstatymų teisybė sakoma ar ne?

KRITONAS. Kai man, tai, rodos, jų tiesa.

SOKRATAS. „Žiūrai vėl Sokratai", — gal įstatymai toliau
kalbėtų, — „ar mes tiesą sakom, jog dabar tu sumanytu žygiu
nori pasielgti neteisingai su mumis? Ir iš tiesų: tave pagimdę,
išmaitinę ir išauklėję, naudotis leidę tau ir šiaip visiems ki-
tiems piliečiams visomis gėrybėmis, kurių galėjome pateikti, d
vis delto paskelbiame, jog leista Atėniečiui kiekvienam, kurs
tik įsimanytų, gavus pilietybės teisę ir pažinus mūsų krašto
viešąjį gyvenimą ir mus, įstatymus, — valia jam, jeigu nepatik-
tume, keliauti, savo mantą pasiėmus, ten, kur tik panori. Taip,
nė vienas mes įstatymai nekliudome ir negresiame tam, kas
jūsų veržiasi naujakūrėn išeiti, jei nemiela mes ir mūsų kraštas,
kas išėjęs kur kitur įsigyventi nori; pasiėmęs savo lobį, teeinie
tenai, kur tinkamas! e

O kas tik jūsų lieka čia, matydamas, kuriuo būdu mes
sprendžiame teisme bylas ir tvarkome iš viso šalį, tą jau sa-
kome tikrai pasižadėjus mums daryti visa, ką tik mes palie-
piame. Ir tas, kuris neklauso, sakome, trejopai elgiasi neteisiai:
kad mums gimdytojams, kad mums ir auklėtojams priešginiauja,
kad, sutikęs būti paklusnus, ir nepaklauso mūsų ir geran jau
nepalenkia, jeigu netaurai ką darome. Nors mes tiktai patei-
kiame ir žiauriai reikalauti mes nereikalaujame daryti, ką įsa- 52
kome, bet leidžiame iš dveja viena pasirinkti: arba mus įtikinti
arba jau ryžtis; jis tačiau nedaro nė katraip. Tos kliaudės, sa-
kome, Sokratai, bus ir tau juk metamos, jei padarysi, ką įsi-
manai, ir tai dar ne mažiausia tau iš Atėniečių, bet daugiausia
tarpe jų".

Ir jei tada paklausčiau — „Kodel taip?" — tai gal teisingai jie

prikibtų į mane, sakydami, jog Atėniečių tarpe aš esąs labiau-
siai jiems ta sutartim pasižadėjęs. Mat sakytų man: „Sokratai,
b turim didelių įrodymų, jog tau mes tikome ir mūsų kraštas.
Ag nebūtum, kaip nė vienas kitas Atėnietis, taip išbuvęs vis
jame, jei nebūtų ypačiai patikęs tau. Ir jokion iškilmingon
žaismo šventėn nebuvai nei sykio išsiryžęs iš savos šalies, negu
tik vieną kartą Istman, nei kitur svetur, negu tik karo žygiu
nei kitos kelionės neesi kada turėjęs, kaip kiti kad esti, neėmė
tavęs ir noras svetimas šalis ir svetimus įstatymus pažinti,
c priešingai, užteko mūsų tau ir mūsų krašto: taip jau griežtai
mums nusilenkei, tikai, kaipo pilietis, mūsų daroma tvarka
gyventi ir, be to, dar pasigaminai vaikų šiame krašte, kadangi
tau jisai patiko. Dar teisme tai bylai tebeeinant galima tau
buvo pasiskirti ištremties bausmė, ir ką dabar prieš savo krašto
valią ketini, tai juk tuomet, pritarus jam, galėjai padaryti. O tuo-
met didžiai vedeis, tarytum nei rūstauti nerūstaująs, kad ir tektų
tau numirti; priešingai, pasirinkai, kaip pats sakeisi, mirtį vie-
ton ištremties. Dabar nebesigėdi nei anų mat savo žodžių, nei
bepaisai mūsų, tų įstatymų, norėdamas nieku paversti juos;
d elgiesi taip, kaip ir pikčiausias vergas pasielgtų: gundaisi pa-
bėgti, nebepatūrodamas nei sandoros, nei tų pasižadėjimų, ku-
riais prieš mus apsiėmei pilietiškai gyventi. Tad pirmiausia
mums atsakai būtent šitan klausiman: ar tiesą ar netiesą sa-
kome, tarydami, jog tu darà, o ne sakà, esi pasižadėjęs mūsų
vedama tvarka gyventi". Ką, Kritonai, tarsim tan jų žodin? Ar
su juo tik nesutikus?

KRITONAS. Tai sutiktina, Sokratai.

SOKRATAS. „Tad ką?"— sakytų jie toliau — „tu peržengi
e tą sandorą, sulygtą su mumis, pasižadėjimus, kuriuos davei
neverčiamas, nespirtas ryžtis ant greitųjų, bet per metų juk
septyniasdešimtis, o tuo tarpu leidžiama tau buvo išsinešinti
kitur, jei mes netikome ir neteisingos sąlygos tau rodėsi. Ag
tu nesirinkai nei Lakedaimono nei Krėtės, nors ir nuolat tuos
53 kraštus giri, kad puikiai tvarkomi esą, nei jokios jau kitos
graikų ar barbarų šalies; dar mažiau tu tesijudindavai iš Atėnų,
negu šlubiai ir žabaliai ir kiti paliegėliai. Tad prieš kitus Atėnie-
čius daugiau patiko, aišku, tau šis kraštas, na, ir mes, įstatymai.
Juk kam galėtų tikti kraštas be įstatymų! Dabar tu nebenori

aŭ nei to laikytis, kas susitarta? Jei mums, Sokratai, būsi pa-
klusnus, tai ir žmonių nejukinsi išvykimu iš savo krašto.
Ir tikrai tik pagalvoki: peržengęs tą sutartį ir jai kuo nusi-
dėjęs, ką tu gera padarysi sau pačiam ir savo artimiems žmo-
nėms? Kad tavo artimiesiems bus pavojaus būti ištremtiems ir b
savos šalies atsižadėti ar prarasti savo turtas, tai beveik jau
aišku. Jei šalin kurion arčiausion nuvyksi, ar Tėbuosin arba
Megaron, — abejur geri įstatymai, — pirmiausia, tu Sokratai,
būsi ten atėjęs priešas jų visuomenės tvarkos, ir tie, kurie tik
rūpinas savu kraštu, skersai žiūrės, tave įtardami įstatymų grio-
vėju: tu sustiprinsi tik girdą teisėjams, kad rodysis teisingai
jie išsprendę tavo bylą. Mat, kuris įstatymus paverčia niekais,
tas, matyti, jau gali jaunuomenę ir žmones neišmanėlius iš- c
tvirkinti. Tada gal vengsi tų kraštų, kurių įstatymai geri, ir tų
žmonių tvarkingų? Jei tatai darysi, tai ar tau beverta bus gy-
venti? Gal bendrausi tu su jais ir nesigėdysi kalbėti... Bet ku-
riuos žodžius, Sokratai? Ar kuriuos ir čia kalbėdavai, kad dorybė
su teisybe, teisiška tvarka, įstatymai yra žmonėms brangiausia?
Ir ar nemanai, jog ta Sokrato elgsena bus laikoma nepadoria?
Bent taip manyti reikia. Bet iš tų kraštų, sakysime, tu išsinė-
šinsi ir nukaksi Tessalijon į tuos Kritono prietelius: mat ten d
didžiausia netvarka, paleistuvavimas, tad mielu noru gal tave
tenai klausytų pasakojant, kaip juokingai tu pabėgai iš kalė-
jimo, kažin kokiuo jau rūbu apsisiautęs, rasit nusitvėręs kailį
ten palaikį, ar apsitūlojes kuo kitu, kaip daro paprastai pa-
bėgėliai, ir savo vaizdą permainęs nebepažįstamai. Kad senas
vyras būdamas, kuriam gyventi maža laiko bepaliko, kaip ma-
tyti, tu nesidrovėjai taip smalsiai gyvenimo kabintis, peržengęs
įstatymus didžiausius,—ar jau niekas tau nepasakys? Gal būt e
ir ne, jei tu neįžeisi kai ko. O esant priešingai, tau teks iš-
girsti daug ir to, ko nenusipelnei, Sokratai. Įsiteikdamas vi-
sokiems jau žmonėms, it vergas, tu gyvensi. Kas beveikti toj
Tessalijoj, negu gardžiai tik valgyti ir gerti, lyg ir pakviestam
tenai nuvykus pokylin? O tie pasikalbėjimai apie teisybę ir apie
kitas dorybes—kur jie mums bedings? Bet, žinoma, tu nori del 54
vaikų gyventi, kad galėtum juos išauklėti, išlavinti. Tad kaip
gi? Nusivedęs ton Tessalijon, beauklėdamas ir belavindamas
juos tu padarysi prašalaičiais, kad ir to gerumo jie turėtų iš

tavęs? Gal ne taip? gal geriau jie bus išauklėti, išlavinti, čia
pat beauklėjami, jei tu būsi tebegyvas, nors drauge su jais ne-
būsi? Tavo prieteliai juk pasirūpins jais. O gal, jeigu Tessa-
lijon nuvykęs būsi, tai jie rūpinsis, jeigu Hadan nuėjęs, tai
nebesirūpins? Jei kiek naudos yra iš tų, kurie esą, kaip sakos,
b tavo prieteliai, tai reikia žodžiais jų tikėti.

Na, Sokratai, jeigu mums, tiems tavo auklėtojams, paklus-
nus esi, tad nei vaikų, nei to gyvenimo, nei kito nieko tu ne-
vertinki daugiau užu teisybę, kad, Hadan nuėjęs, tuo visu ga-
lėtum pasiteisinti valdovams, esantiems tenai.

Agi nei šičia, tau taip darant, rodos, neišeis geran nei tau
nei kam kitam tavųjų, neteisinga bus, nei su dievų valia de-
rės, nei ten nuvykus tau geriau nebus. Dabar tu atsiskirsi su
gyvenimu,— jeigu tik skirsies,— nuskaustas ne mūsų, ne įsta-
c tymų, bet vien žmonių. O jei iš čia pabėgsi, taip begėdiškai
neteise atsilyginęs už neteisybę ir piktu už pikta, sulaužęs savo
sutartį ir tuos pasižadėjimus, mums duotus, pagaliau pridaręs
bloga tiems, kurie mažiausia nusipelnė: sau pačiam ir savo ar-
timiesiems,—tai mes, kol gyvas, pyksime čia ant tavęs, o mūsų
broliai, ten įstatymai Hade, meilingai nepriims tavęs, žinodami,
jog tu norėjai mus paversti niekais, kiek tatai parėjo iš tavęs.
d Tad žiūrai, kad Kritonas tau neįkalbėtų verčiau daryti tai, ką
sako jis, o ne ką mes“.

Kritonai, drauge mielasai! Tikėk manim, jog aš tariuosi gir-
dįs šitai, kaip tariasi karibantai tebegirdį grojant pučiamus
vamzdžius. Ir mano ausyse tų žodžių garsas tebespengia ir
neleidžia man girdėti kita ko. Tad būki tikras: jei sakysi prie-
šais tam, kuo bent dabar aš įsitikinęs, veltui kalbėsi. Jei tačiau
tikiesi ko pasieksiąs, tai kalbėki.

KRITONAS. Ne, Sokratai, neturiu ko bekalbėti.

e SOKRATAS. Vadinasi, Kritonai, baigta. Darykime manaip,
kadangi tuo keliu ir Dievas veda.

Balys Sruoga

Bilinų aiškinimo teorijų apžvalga

Bilinų aiškinimo teorijų apžvalga.

I.

Rusai tokį didelį savo tautos lobį, kaip bilinos, rinkti, sergėti bei moksliškai tyrinėti suskato gana vėlai. Daug laiko praslinko, kol jie, pradėję rinkti savo fokloro medžiagą, ėmė tą darbą varyti sąmoningai, siekdami aiškaus tikslo, kritiškai vertinti gautą medžiagą. Ilgą laiką šis rusų darbas vyksta įtakoj tų idėjų, kurios pasireikšdavo Vakarų Europoj, vakarų pažiūrose į liaudies kūrybą, kaipo tokią, ir į jos organizuoto studijavimo reikalą. Dar vėliau rusai tepradeda skirti bilinas iš bendros liaudies kūrybos medžiagos į atskirą kategoriją.

Svarbiausis bilinų užrašinėjimams ir tyrimams akstinas buvo Kiršos Danilovo rinkinys, pasirodęs 1804 metais. Užrašinėt rusų liaudies kūryba pradėta apskritai kiek seniau. Taip, sakysime, jau 1619 metais apsilankęs Rusijoje anglas R. James išsivežė jam užrašytas 6 dainas. Iš septynioliktojo šimtmečio yra užsilikęs rankraštis, paprastai Barsovui priskiriamas, kur užrašyta: „Skazanije o kijevskich bogatyriach, kak chodili na Carjgrad". Tai Kijevo bogatyrių padavimas, kaip jie žygiavo į Cargradą. Taip pat iš XVII šimtmečio yra likę užrašai „Poviestj o Michailie Potokie"—Mykolo Potoko apysaka ir „Piesnia o Griškie Rastrigie"—Griškos Razstrigos daina. Yra dar keletas ir ne tiek svarbių užrašų. Užrašytų rusų liaudies dainų pirmieji spaudiniai pasirodo vos XVIII šimtmetį, ir tai daugiausia antrojoj pusėj. 1769 metais pasirodžiusioj Kurganovo gramatikoj įdėtos dvi istorinės giesmės. 1770 metais pasirodo jau visas atskiras Čulkovo rinkinys „Sobranije ruskich piesen" —rusų dainų rinkinys. Tais pačiais metais Čulkovas ir Popovas išleidžia rusų pasakas, kur įdėti senovės pasakojimai apie bogatyrius. Tai maždaug ir visa, ką mes turime iš rusų liaudies kūrybos iki XVIII šimtmečiui pasibaigsiant. Sulyginus su medžiagos gausumu, padaryta visai nedaug. Juo labiau, kad ir

patsai Čulkovo darbas yra menkos vertės. Liaudies kūrybą jis tariant „taisė“, kaip jam patiko, su liaudies kūryba maišė individualių poetų kūrinius.

Tai yra diletanto darbas, atliktas siekiant ne mokslo uždavinių. Jeigu mokslininkai ir ne taip greit ateina, tai bent sąžiningi darbininkai netrunka pasireikšti. XIX šimtmečio pradžioj išleidžiama plačiai pagarsėjęs *Kiršos Danilovo* rusų dainų rinkinys. Jis davė tikslios ir gražios medžiagos, nuo jo ir prasideda visos rusų liaudies poetinės tautosakos studijos, ir ytin bilinų studijos. Apie Kiršos Danilovo asmenį iki šiol jokių tikslių žinių nesusekta. Spėjama, kad šį rinkinį surinkti buvo užusakęs garsus tuomet turtuolis Demidovas ir kad rinkiny įdėtos dainos yra užrašytos vakarų Sibire. Bet kada, kur, kam rinkinio dainos buvo užrašytos,—tikslių žinių nėr. Akademikas Šefferis, išnagrinėjęs rinkinį, tikina, kad jo dalis buvus užrašyta neabejojamai prieš 1768 m., bet visas rinkinys negalėjęs būti sudarytas anksčiau, kaip 1721 metais.

Pirmą kartą šį rinkinį išleido 1804 metais *Jakubovičius,* ir antrą kartą 1818 metais — *Kalaidovičius.* Kiršos Danilovo patiekta medžiaga buvo tiek turtinga ir originali, kad negalėjo neatkreipti savęsp rusų šviesuomenės dėmesio. Juo labiau, kad tais laikais pradėjo atsiliepti ir Rusijoj Vakarų Europos romantikų sukeltieji vėjai, ypač Vokietijoj, pirmojoj romantikų tėvynėj. Dar *Herderis* 1778 metais, vadinas, 20 metų prieš romantikų pasireiškimą, išleisdamas „Stimmen der Voelkern in Liedern“—tautų balsai dainose—atkreipė dėmesį į lobį, kuris glūdi tautų liaudies kūryboj. Ramantikai, ypač heilderbergiečiai — poetai *Klemens Brentano* ir *Achim von Arnimas* su prie jų ideologijos prisidėjusiais tokiais mokslininkais, kaip broliai *Grimmai,* liaudies kūrybą apskritai iškėlė į padanges. Vokiečių romantikos poetų kūriniai, mokslininkų studijos negalėjo nerasti atgarsio begimstančioj rusų romantikoj. Juo labiau, kad pirmojoj XIX šimtmečio pusėj pradėjo filosofiškai formuotis vadinamoji slavofilų ideologija, vėliau perėjusi į tokią atkaklią kovą su Vakarų šalininkais („zapadniki“). Liaudies kūrybos vertumas slavofilams buvo viena didžiausių atramų prieš „vakariečius“, ji teikė apsčiai medžiagos slavofilų ideologijai ginti. Tai vėlei paskatino rusų šviesuomenę dėmėtis liaudies kūriniais.

Patsai Puškinas kėlė aukštyn rusų liaudies kūrybos ypatumus ir patsai yra užrašęs be ne 50 dainų, kurias vėliau įteikė mokytiems tautosakos rinkėjams. 1841 — 49 metais išeina *Sacharovo* rinkinys „Skazanija ruskavo naroda“ — rusų tautos padavimai. Tiktai šis rinkinys dar pasižymi visomis XVIII šimtmečio rinkinių savybėmis—nesąžiningumu bei falsifikacija. Tačiau veikiai pasirodo visai rimtas prof. *Sniegiriovo* darbas: „Ruskije v svoich poslovicach“—rusai savo patarlėse— bei „Ruskije prostonarodnyje prazdniki“—rusų liaudies šventės. Garsusis *Dalis*, rinkdamus medžiagą rusų kalbos žodynui, rinko ir liaudies dainas, atiduodamas jas *Afonasjevui* bei *Kirejevskiui*. *Kirejevskis* jau surenka keturis didžiulius tomus, 1860—62 metais *Bezsonovo* išleistus. Ir juo toliau, juo intensingiau eina liaudies kūrinių rinkimas. *Jakuškinas* renka centralinėse gubernijose. *Šeinas* renka velikorusų ir gudų dainas, *Rybnikovas* susidomėjęs bilinomis, nuvažiuoja jų ieškoti net į Černigovo guberniją. Ten reikalingos medžiagos nesuradęs, jis pakliūva į Oloneco guberniją, kur jos suranda eibes. Rusų šviesuomenė jo užrašais nustebo, daugelis nepatikėjo. Tuomet garsusai slavofilas *Gilferdingas* rengia visą mokslo ekspediciją Rybnikovo daviniams patikrinti ir randa nustebęs, kad Rybnikovas bus tiktai mažą dalelę esamos medžiagos teužrašęs. Pats Gilferdingas užrašė daugiau, kaip 300 bilinų. Gilferdingo rinkinys išleistas 1873 m., kaipo „Onežskija biliny“,— Oniegos krašto bilinos.

Nuo Gilferdingo laikų prasidėjo gausios mokslininkų kelionės į Rusijos šiaurę, ir kiekvienas mokslininkas grįždavo nešinas didžio lobio bilinomis. Veikiai pasirodo daugelis svarbių rinkinių, kaip Markovo „Bielomorskija biliny“ (Baltosios jūros krašto bilinos), Grigorjevo „Archangielskija biliny“, Ončukovo „Pečorskija biliny“. Kitose Rusijos srityse,— centre, pietuose, Kaukaze,— užrašoma gausiai folkloro medžiagos, lirinių dainų, net istorinių, bet *bilinos randamos beveik tik šiaurėj*.

Šis, tariant, teritorialinis bilinų išsiplatinimo klausimas suvaidino gana žymų vaidmenį bilinų moksle, sukeldamas nemaža kivirčų ir įvesdamas į pagundą kurti abejotinų teorijų bilinoms aiškinti.

Pirmoj eilėj tenka su tuo „teritorialiniu klausimu“ susidurti

apsprendžiant pačią *bilinos* sąvoką, ir, ypač, klasifikuojant bilinų medžiagą.

Rusų liaudies dainininkai žodžio bilina nežino. Jie sako — *starina, starinka, starinuška* —senovė, senovėlė. Tuo terminu šiaurėje vadinamos ir bilinos ir istorinės dainos. Terminas bilina yra mokslininkų pramanytas. Be nebus paleidęs jį apyvarton garsus tautosakos falsifikatoris Sacharovas, — bent taip tikina *Borozdinas* bei *Bernekeris*. Sacharovas, nesuprasdamas posakio iš „Slovo o polku Igorevje": načati že sja pjesnja po *bylinam* sego vremeni, a ne po zamyšleniju Bajaniu—prikergė tą terminą prie tam tikros rūšies liaudies kūrinių. Pamažėli tasai terminas įėjo ir į mokslo veikalus; juo ženklinamos liaudies dainos, epinio pobūdžio, kuriose daugiausia apdainuojami milžinų-bogatyrių žygiai. Tačiau veikiai paaiškėjo, kad šis terminas nėra tikslus: neaiški nei ta medžiaga, kurią jis apima, nei pažymiai, kuriais jis ją aprėpti turėtų. Ilgainiui šis terminas mokslo raštuos keičiamas kitu, būtent: *bylevoj epos*; šiuo terminu buvo norima pažymėti epinės liaudies dainos, kuriose daugiau ar mažiau atsispindi praeitis. Bet ir šis terminas ne visiems atrodė patenkinamas: jisai neapima daugelio epinių dainų, kuriose istorijos atspindžiai sunku būtų numatyti, kurios vis delto turi daug bendrų pažymių su tomis dainomis, kuriose istorija šiap ar taip atsispindi. Tuomet sumanyta, kad tiksliausias terminas būsiąs *epinė daina*. Pagaliau ir šis terminas pasirodo esąs ne be tam tikrų trukumų: jis yra per platus. Jisai apima, pavyzdžiui, ir epinio pobūdžio buities dainas. Tuo tarpu mūsų poetinėj tautosakoj yra tam tikras epinių dainų kiklas ar net tam tikri kiklai, kurie formaliniu žvilgsniu sudaro individualinį dainos tipą; pavadinimas *epinė daina* jo neapibūdina. Teko pasiieškoti tikslesnio termino. Šitokio termino nustatymo reikalas ypač ryškiai iškilo ryšy su rusų epinių dainų klasifikacijos reikalu.

Rusų epinių dainų masėje išskiriamos kelios tarsi pagrindinės rūšys. Dainos, kuriose dainuojami pasakingi karžygiai-bogatyriai, labai miglotai tesurištos su bent kuriais istorijos faktais; dažnai ir visai nesurištos; lygiai ir pasakingų turtuolių — pirklių dainos. Dainos, palaikančios su istorijos faktais glandesnių ryšių, vadinamosios *istorinės dainos*. Tarp sių dviejų

dainų rūšių siena ne visuomet pavyksta nustatyti. Kiti mokslininkai, kaip Aleksandras Veselovskis, tikina, kad tarp šių dviejų rūšių nesą net jokio principinio skirtumo. Antra vertus, lygiai viena, lygiai ir antroji šių dainų rūšis turi pažymių ir su kitokio tipo epinėmis dainomis. Pirmoj eilėj su vadinamomis *dvasinėmis eilėmis — duchovnyje stichi*. Toliau randas bendrų pažymių ir su *galvažudžių dainomis — razbojničji piesni* (Jermak Timofejevič, Stenjka Razin ir tt). Pagaliau, ir rusų buities dainos, kurioms, sakysime, lietuvių poetinėj tautosakoj dažniausia atatinka lirinės dainos, — rusuose jos esti epinio pobūdžio. Aiški siena tarp visų šių rūšių pastatyti nėra galimas daiktas. Viena ar kita kuri daina galima priskirti kuriai grupei, tik sekant dainos vyraujantį motyvą. Daugelis, sakysime, dainų bilininio tipo mini istorinį asmenį, Kijevo kunigaikštį Vladimirą Šventajį, nors jį ir vaizduoja visuomet kitaip, negu istorija. Bet šit epinė daina, kur kalba apie 40 maldininkų, vadinamųjų *kaliki perechožije*, yra priskiriama prie „dvasinių eilių". Tuo tarpu joje dainuojamas ir Vladimiras su savo neišvengiama bilinose žmona, ir patys maldininkai ne mažesni smurtininkai už bogatyrius-karius, ir pati daina, savo konstrukcija, savo stiliumi, savo poetinėmis priemonėmis maža kuo skirias nuo bilininio tipo dainų! Arba vėl — vienos dainos apie plėšiką Jermak Timofejevičių, ypač kur jis veikia drauge su Ilja Muromecu, yra priskiriamos prie bilinų, o kitos prie istorinių dainų, kitos — prie galvažudžių. Tas rusų tautosakos klasifikavimo darbas yra reikalingas ypatingo atsargumo, ir tiksliai pasakyti, kas yra bilina, nėra toks jau paprastas reikalas.

Rusų literatūros istorijos vadovėliai bilinomis dažnai vadina epines karžygių — bogatyrių dainas, ir visą bilinų medžiagą slavofilų — mitologų pavyzdžiu padalo į dvi nelygi grupi: 1) *staršije bogatyri* — vyresnieji bogatyriai ir 2) *mladšije bogatyri* — jaunesnieji bogatyriai. Prie pirmosios grupės priskiriamos heroinės novelos apie Svjatogorą, Mikulą Seljaninovičių ir Voljga Sviatoslavičių. Pirmasis jų esą simbolina rusų klajoklių gyvenimo gadynę, antrasis — žemės darbo pradžią ir trećiasis-karo luomo įsigalėjimo laikotarpį. Jaunųjų bogatyrių bilinos dalinamos į du kiklu: Kijevo ir Novgorodo. Tačiau veikiai paaiškėjo šios klasifikacijos sistemos netikslumas bei dirbtinumas. Pasirodė, kad

„senieji" bogatyriai nė kiek ne senesni už „jaunuosius". „Jaunieji" bogatyriai, Kijevo kiklo, surišti su Vladimiro gadyne, vadinas, su ta gadyne, kuria rusuose ima formuotis ir žemės darbas ir karių luomo galia. Tad jei Mikula bei Voljga ir simbolintų karių gadynę, tai nieku būdu ne ankstyvesnę, kaip Vladimiro. O akademikai *Ždanovas* ir *Veselovskis* vėliau įrodė, kad padavimai apie Svjatogorą ir Mikulą yra net ne rusų kilmės, kad panašūs siužetai buvo pasklidę ir Bizantijoj ir viduramžio laikais Vakarų Europoj. *Vsevolodas Milleris* vaizdžiai parodė, kad bilinų padalinimas į Kijevo bei Novgorodo kiklus neturi jokio — nei geografinio, nei istorinio, nei konstruktivinio pagrindo.

Vienas pirmųjų bilinų tyrinėtojų, *L. Maikovas*, buvo pasiūlęs bilinas klasifikuoti keturiais kiklais, būtent: 1) Kijevo kiklas, 2) Novgorodo kiklas, 3) Maskvos kiklas, 4) Kazokų kiklas. Bet ir ši klasifikacijos sistema nėra vertesnė už pirmąją. Ir čia grupuojama labai ne vienoda medžiaga ir sąvoka "bilina" pai niojama. Tariamojo Kijevo kiklo bilinos yra daugiau karinio pobūdžio, daugiau herojinės; tariamojo Novgorodo kiklo yra daugiau novelų, vaizduojančių buitį, pobūdžio. Ir vieno ir kito kiklo bilinos nėra aiškiais ryšiais surištos su istorijos faktais, kartais tokių ryšių nėra nė pėdsako. Tariamojo Maskvos kiklo bilinos nėra nei herojinės nei novelinės, jos yra daugiau kariškai — novelinio pobūdžio ir gana aiškiais posmais jų siužetas yra surištas su istorijos faktais. Šio kiklo bilinos, atrodo, turi daugiau teisės vadintis istorinėmis dainomis, negu bilinomis. Ši klasifikacija negali remtis ir bilinų užrašymo vieta, nes vienų ir kitų užrašymo vieta nėra jau tokia skirtinga. Pagaliau, rusų gyvenimo istorinis rūtulojimos nežino tokių periodų, kokius numato Maikovas, klasifikuodamas bilinas savo sistema. Neišmintinga būtų kalbėti, kad Kijevo periodą pakeitė Novgorodo periodas, ar Maskvos periodą pakeitė kazokijos periodas.

Prieš bilinų klasifikavimą į geografinius bei istorinius kiklus pasisako visa eilė rimtų mokslininkų (*V. Milleris*, *Vladimirovas* ir kt.), ir jie sako teisybę.

Nes liaudies epinėj dainoj paminėjimas to ar kito istorinio vardo, to ar kito geografinio ploto, dar visai nieko nepasako apie dainos kilimo laiką bei vietą.

Bilinų moksle jau įsigyveno tradicija, kad prie bilininio tipo epinių dainų reikia priskaityti herojinės, bogatyrių, jų karo žygių dainos, kaip Ilja Muromecą, Dobrynja Nikitičą; dainos novelinio tipo, kurios su karo žygiais nieko bendro neturi, kuriose atsispindi daugiau buitis, kaip Čurilo Plenkovičą, Vasilij Buslajevičą, ypač Sadko Bogatyj Gostj. Pagaliau prie bilinų priskaitomos ir dainos legendų-pasakų tipo, kaip Svjatogor, Mikula Seljaninovič. Jeigu šios visos dainos vadinamos bilinomis, tai ne del jų analoginio turinio, bet del jų analoginės formos, — jų konstrukcijos, jų poetinių priemonių, jų dainavimo būdo.

Atsižvelgdamas į visą tai Vsevolod Feodorovič Milleris pasiūlė tas epines dainas šitaip klasifikuoti: 1) herojinės bilinos, bogatyrių bilinos ir 2) bilinos nekarinės, bilinos — novelos. Čia turimos galvoj epinės dainos, nesurištos su aiškiais istoriniais faktais. Atrodo ši klasifikacija būtų priimtiniausia. Ji apima visą medžiagą, remias dainų turiniu, forma ir nuotaika, atskiria tas dainas nuo kitų rūšių. Ši klasifikacija duoda pagrindo tiksliau apspręsti, kas yra bilina. Sekant V. Milleriu, bilinomis tenka vadinti kaip pietų taip ir šiaurės rusų *heroinis buitinis epas* (geroičeski bytovoj), tai yra pasakingos heroinės ir pasakingai vaizduojančios buitį rusų epinės dainos.

Bilinų kilmei ir esmei aiškinti ilgainiui susikuria kelios teorijos. Pradžioj tos teorijos liečia ne tiek bilinas, kiek apskritai rusų tautosaką, rusų epą. Čia pirmoj eilėj eina *mitologai*.

II.

Rusų mitologai, bilinų aiškintojai, eina žymioj Vakarų Europos mitologų įtakoj. Tiesa, žymiausias rusų mitologas — Afanasjevas — savo teorijos pagrindinius dėsnius patsai sumanė, tačiau ir jo dvasią sustiprina bei pakelia Vakarų Europos autoritetas.

Vokiečių romantikų, įkvėpusių liaudies kūrybos meilę, jos tyrinėjimo aistrą, įtakoj genialus *Jakob Grimmas* meta mitologinės teorijos užuomazgą, plačiai panaudodamas mitologijos

lyginamąjį metodą. Pasiremdamas lyginamąja kalbotyra, jis spėja, jog kadaisiai priešistorinėj gadynėj indoeuropiečių giminės sudariusios vieną šeimą. Ir visų indoeuropiečių giminių mitai savo esme siekią tos gadynės, kai jie buvę bendrai vienumoj kuriami. Tuos pagrindinius pirmapradžius elementus jisai ir stengiasi suvokti iš vėlesnės medžiagos, kuri ilgoj gyvenimo kelionėj gavo pergyventi įvairių pasikeitimų. Grimmas, palygindamas mitinius terminus, mitinius vaizdus bei sąvokas, kurių randas įvairiose tautose, nori restauruoti pradžiapradę mitologijos sistemą. Tuo keliu eidamas, jis stengiasi iššluoti visa, ką prie mito pagrindo prilipdė istorijos būtenybė,—jis nori atvaizduoti pradžiaprades sąvokas, kurios susidarė pirminiame žmoguje pradžiapradės naivios pasaulėžvalgos rezultate. Tokiuo būdu susekus pradžiaprades sąvokas ir vaizdinius, grįžtama atgal. Tai yra, jau stengiamasi suvokti, kaip tie pradžiapradžiai elementai pasikeitė ryšy su įvairių tautų istoriniu likimu, ryšy su tautų įvairiomis geografinėmis gyvenimo sąlygomis.

Vienas pirmųjų šią Grimmo minties kryptį rusų senovės liekanoms ir ypač epui aiškinti panaudojo *Buslajevas*. Į Grimmo teoriją tačiau jisai yra palinkęs tiktai savo jaunatvės raštuos, ilgainiui iš jos įtakos visai išsivaduoja. Tai buvo didelio proto ir patyrimo mokslininkas, iš Grimmo pasiskolino tik pagrindinius teorijos dėsnius ir toliau nuėjo savu keliu. Įsigilinęs į rusų epą, jis prieina prie išvadų, kad epe ne mažesnį vaidmenį už mitologines liekanas vaidina ir geografiniai, istoriniai, knyginiai ir kt. elementai. Esą viena karta gaunanti iš kitos kartos epines dainas, įnešanti į jas daug savo laiko elementų, ypač daug įnešanti iš knygų pasisemtos medžiagos, ir epas iš pagrindo kintąs. Ilgainiui jis pats pripažįsta ir Grimmo teoriją ir savo pat pažiūras, Grimmo teorija paremtas, pasenėjusiomis, ir prisišlieja prie kitos epo aiškinimo teorijos, apie kurią kalba bus vėliau. Visai kitu keliu nueina kiti rusų mitologų teorijos atstovai, kaip štai: *Afanasjevas, Aksakovas, Orest Milleris, Potebnja* ir kt. Tie rusų mitologai buvo daugiau ar mažiau mokiniai Jakobo Grimmo mokinių, kaip štai *Max Müllerio, Kuhno, Schwarzo...*

Ypač didelės įtakos turėjo pirmasai. Einant Maxo Müllerio mintimi, pirminis žmogus, kurdamas savo kalbos žodį, kūrė nelyginant, mažą poemėlę, kurioje buvo sukaupta arba drąsi

metafora, šviesi pažiūra į pasaulį. Kaip esą mūsų laikų poetai netaria žodžio, neįdėdami į jį, tariant, visos savo sielos, nesujungdami su juo gyvo paveikslo, taip esą ir pirminiai žmonės, kurdami kalbą, buvo nesąmoningi poetai. Iš čia esą ir kilusi gamtos reiškinių personifikacija — saulėtekio, vėtros, tamsos ir tt. Tuomet esą žodis tarnavęs ne tik daiktui ar veiksmui pavadinti, bet drauge ir teikęs daikto ar veiksmo vaizdą. Šia pirminės kalbos savybe, jos „plastišku vaizdingumu", Max Mülleris ir stengiasi paaiškinti mitų susikūrimą. Esa gamtos daiktai žmogui turi įvairiopos reikšmės, įvairiopai jan veikia. Ilgainiui daikto veikimui apibūdinti žmogus prie pavadinimo prideda įvairių būdvardžių, veiksmažodžių. Jei daikto ar reiškinio pastebėtojas yra poetas, jis sukaupia visą savo dėmesį ties viena kuria daikto ar reiškinio savybe, charakteringa stebėjimo momentu. Jei poetas sukuria dainą, tai atsiliepia ir jo dainoj. Poetas, tokiu būdu, sukuria daikto ar reiškinio tokį vienpusišką paveikslą, kuris ilgainiui daros ir kitiems žmonėms priimtinas, prikaldamas ir kitų dėmesį prie tos, vieną momentą buvusios, charakteringiausios ar bent charakteringos savybės. Ilgainiui toks vienpusiškas vaizdas įgauna savaimingos reikšmės, savaimingos egzistencijos. Ilgainiui ir pats poetas užmiršta, kad paveikslas prasidėjo iš realaus įspūdžio, kurio jis gavo įsižvelgdamas į daiktą ar reiškinį. Tai kas jau bekalbėti apie kitus! Esą ilgainiui kalba, vaizduotės sustiprinta, padaro stebuklą: nomina appellativa pavirsta į nomina propria, toki daiktavardžiai reiškę savybę ar veiksmą, pavirsta asmenimi, *nomen* pavirsta į *numen*. Tai, kas pradžioj buvo ne kas kita, kaip tik tam tikrų savybių, ypatybių ar veiksmų aprašymas, ilgainiui virsta personos gyvenimo aprašymu. Ir toji persona (personifikuotas gamtos reiškinys) pirminio žmogaus sąmonėj virsta dievybe. Šitokiu keliu esą pirminis žmogus kuria ir savo dievus ir savo mitus. Norint suvokti kurio pirmykščio dievo prasmę ir esmę, esą reikia pažvelgti į jo vardą ne kaipo į *tikrinį* daiktavardį, bet kaipo į *bendrinį*. Jeigu tokios tautos kalboje, kuriai priklauso dievybė, jos pavadinimas yra aptemęs, iš jos nebegalima dievybės prasmės suvokti, tai esą reikia sulyginti su kitomis giminingomis kalbomis.

Pasiremdamas šiais savo pagrindiniais išvadžiojimais, Max Mülleris pareiškia, kad jis, bestudijuodamas indoeuropiečių mitus, priėjęs prie išvadų, kad jie visi sukas apie saulę ir aušrą. Saulėtekis ir saulėleidis, kasdieninis nakties ir tamsos kaitaliojimos, ta visa „saulės drama" ir esanti senovės religinių įsitikinimų ir mitinių vaizdinių svarbiausias objektas bei pagrindinis turinys. Indo-europiečių tautų mitologijoj Max Mülleris ir suranda visur saulės kulto, — «saulės dramos» pažymiu. Už tat ir jo teorija yra vadinama *solarine teorija*. Kiti mitologai (Kuhn, Schwarz) tikino, kad ne „saulės drama", bet „audros ir perkūnijos drama" sudaranti indo europiečių mitų pagrindą, nes tai esą pirminiam žmogui darę kur kas didesnio įspūdžio, negu saulė su savo šviesa ir tamsa. Esą iš vėtros ir perkūnijos reiškinių įvairumo ir kilęs visas dievų įvairumas. Todel ši teorija ir yra vadinama *metereologine teorija*. Solarinė ir metereologinė teorija viena kitą papildo ir sudaro bendrą *mitologinę teoriją*. Šitokia mitologine teorija ir pasinaudojo kai kurie rusų mokslininkai rusų liaudies epo aiškinimo reikalui. Šios teorinės minties, pritaikintos spręsti rusų konkrečiam uždaviniui, eiga yra šitokia. Rusų tauta iš gilios senovės yra turėjusi tam tikrą naturalistinių mitų kiekį. Naturalistiniai mitai buvo padavimai apie dievus, kurie savo eile buvo gamtos pagrindinių jėgų suasmeninimas. Tų padavimų pagrindus, tariant kamienus - grūdus, rusų tauta esanti atsinešusi iš tos žilosios senovės, kada dabartinės indoeuropiečių tautos gyveno bendru gyvenimu ir padavimus bendromis pajėgomis kūrė. Kai arijų giminė suskilusi į atskiras tautas, tai kiekviena tokiu būdu pasidariusi tauta rutulojusi pirminius padavimus kas sau, prisitaikindama prie savo gyvenimo aplinkybių. Toliau, jau senovėj išsiskaidžiusios arijų tautos turėjusios pergyventi herojinį periodą, tai yra kovos su kita tauta laikotarpį. Tokiais momentais esą kiekvienoj tautoj pasižymi herojai karžygiai. Tuomet tauta keičianti savo mitų išteklių. Tuomet esą ir kai kurių padavimų prasmė pasikeičianti, ir dievai pavirstą kažin kokiomis esybėmis, kurias prigimtis apdovanojusi stebuklinga fizine pajėga. Taip pasikeitusių padavimų asmenybę tauta imanti lyginti su savo tautiniais realiais herojais-karžygiais; išblyškusiems dievų vaizdams priduodama realingų karžygių savybių, tuo ke-

liu jų paveikslas atgaivinamas. Savo eile realieji karžygiai apdovanojami dievų savybėmis. Tokiu būdu religiniai mitai esą įgauna istorinės spalvos. Taip esą iš ***mitinio epo susidaręs heroinis epas.*** Tokiu keliu ėjusios ir rusų bilinos. Šią epochą herojinis epas esąs visos tautos kūrinys. Tos epochos dainiai esą ne tiek heroinių dainų kūrėjai, kiek betarpiai reiškėjai to, kas yra visos tautos valia, ką kiekvienas tautos narys lygiai žino ir jaučia. Bet herojinio epo sukūrimu tautos kūryba nesibaigianti. Tauta per šimtus metų užmirštanti senąją religiją, senuosius dievus, senuosius padavimus. Tautos epe dieviškieji elementai pamažu daros vis abstraktingesni, kol pagaliau beveik visai išgaruoja. Antra vėl vertus, žmonės ima labiau nusivokti aplinkinio gyvenimo apystatose, ima konkretingiau įvertinti tikrovės davinius. Tokio sąmonės rūtulojimos rezultate ir tautos epas nustojąs ***irrealingųjų*** pažymių. Vietoj vis labiau blankstančių mitologinių ir heroinių elementų kas kartą vis daugiau įgauną reikšmės istoriniai elementai. Tokiu būdu susidarąs istorinis epas — istorinės dainos, kuriose mitologinio elemento beveik visai nebesama. Rusų mitologai, daugiausia slavofilai, taikindami šią teoriją bilinoms, ėmė jų faktą savotiškai aiškinti. Pavyzdžiui, rusų metraščiai mini, kad senovės slavai garbinę saulės dievą Dažj-Bogą. Tuo tarpu ir vienas tolydžių bilinų karžygių — Vladimiras – visuomet yra lydimas epitetu krasnoje solnyško—saulelė raudonoji. Todel ir Vladimiras iš pradžios esą buvęs ne kas kita tautos epe, kaip tiktai pirmykštis saulės dievas Dažj-Bog. Epo istorizacijos procese, virstant jam heroiniu, Dažj-Bogas įgavęs garsiojo knjaziaus Vladimiro Šventojo pavidalą. Tas pat esą atsitikę ir su Perūno (—liet. Perkūno) dievo paveikslu. Vėlei epo istorizacijos procese Perūnas buvęs pakeistas pranašo Elijaus (rusiškai Ilja) paveikslu, kurį vėl pakeitė tautinis herojus Ilja Muromec. Panašiu būdu mitologai bando išaiškinti ir kitus bilinų karžygius bei faktus. Jeigu mitologinė bilinų teorija rusų moksle gana ilgą laiką buvo įsivyravusi, tai šiandie ji kaipo tokia tenka laikyti atgyvenusia savo amžių. Heroinio epo atsiradimas iš mitinio, o istorinio iš heroinio, — jokiais daviniais nepatikrinta. Tai yra grynas mitologų prasimanymas. Heroinis epas gali atsirasti pats savaime, nieko apie mitinį nežino-

damas, lygiai, kaip istorinis epas—be jokio ryšio su heroiniu. Visa epo istorizacijos procedūra, kaip mitologai tikina, dalykas yra grynai iš piršto iščiulptas, jokiais daviniais neparemtas. Jei kartais pirmykštė tautos animistinė pasaulėžvalga turi kai kurios įtakos epui, tai šis faktas dar visai nesudaro pamato tikinti, kad heroinis epas esąs kilęs iš mitologinio. Kaip vienas kitas kritikas pastebėjo, einant mitologine teorija, visi žemės gyvuliai tektų perkelti į dangų, — tiek daug danguįų reikalų numato tie teoretikai žemėjuose reikaluose! Kiek šı teorija yra neatsargi, gali iliustruoti šitoksai faktas. Yra tokia bilina apie Ilja Muromeco kovą su sūnumi, kaip juodu abu, vienas antro nepažinusiu, susitinka lygiame lauke ir kaunas. Šią biliną mitologas Orest Milleris aiškina: „Ilja Muromec čia turi būti suprantamas seniausia, plačiausia *dangaus* prasme. Žaibininkas — griaustininkas (Perūnas, Perkūnas), gimęs iš jo sąjungos su debesiu (tai yra Muromeco sūnus) kėsinas savo tėvą nužūdyti, apipildamas jį visa aibe perkūningų debesų. Bet dangus - tėvas (tai yra Ilja) pasirodo esąs galingesnis: prieš savo sūnaus žaibus pasiunčia savuosius žaibus; sūnaus sukauptus tvankius debesis jis savo žaibais susmaigo, suskaldo į skeveldras ir vėlei ryški visoj skaistybėj giedriu, be debėselio dangumi". Nežiūrint, kad tėvo kovos su sūnumi motyvas taip plačiai buvo pasklidęs žiloje senovėje ir viduramžy, tikinti, kad tai yra grynai rusų tautos kūrybinis motyvas ir dar leisti vienam gamtos simbolui kovoti su kitu tais pačiais žaibais, — jau vieno šito fakto pakaktų, kad mitologinė teoriją būtų padaryta mažai tikėtina, jei nepasakius daugiau.

Dar smarkesnių išvadų daro Afonasjevas. Pavyzdžiui, Muromeco ir Svjatogoro kelionės bilina esanti seniausia Perūno mito liekana. Alus, kurį Ilja geria, esanti senobinė lietaus metafora. Žiemos šalčio sukaustytas, bogatyris perkūninkas sėdi atsidėdęs nejudėdamas (tai yra Perūnija nepasireikšdamas), kol gaivinamo vandens atsigersiąs, tai yra kol pavasario šiluma suskaldysianti ledines grandines ir sniego debesis paversianti į lietaus. Tuomet tiktai jame gimstanti jėga pakelti kardą ir perkūnija. Arba: „Paveiksle solovej - rozboinik (= lakštingala - plėšikas) liaudies fantazija suasmenino audringo, perkūningo debesio demoną. Vardas *solovej* duotas, pasiremiant

senobiniu palygimu vėtros švilpimo su šio paukščio švilpimu"... Epitetas plėšikas esą simbolino griaunančiąją vėtros galią. Ir tt. Tarytum visas liaudies epo rūtulojimos procesas ir yra tik vardų pakeitimas! Einant Afonasjevo teorija, pirmapradį bilinų Perūną pakeitė Ilja pranašas, o pranašą — Ilja Muromec. Vadinas tektų laukti, kad bilina turėtų daugiau Iljos pranašo pažymių, negu Perūno. Bet Iljos pranašo pažymių, ji neturi jokių! Jei bilina būtų liaudies pasaulėžvalgos rūtulojimos reiškimas, tai joje turėtų atsispindėti ir visi pasaulėžvalgos etapai!

Mitologų teorijai nelabai tesisėkė Vakaruose. Max Müllerio ir Kuhno mokiniai nepasižymėjo mokytojų talentu ir erudicija ir reikalo priekin beveik nestūmė: jie, pagavę mokytojų vieną kitą dėsnį, nelyginant užsimerkę, skuba juos pritaikint praktikos klausimu. Ne toliau nuėjo ir rusai. Žinant tyrinėtojo nusistatymą, jau iš anksto buvo galima numatyti, kur nuves tos ar kitos bilinos tyrinėjimas: paprasčiausia gyvenimo istorija bus pakelta į mitą ir įterpta į „saulės bei audros dramą". Šis tyrinėjimo būdas plačiai vartus atidaro fantazijai ir patį tyrinėjimą išveda iš mokslo sienų.

Tačiau rusų mitologams tenka padaryti išmetinėjimų ir kita kryptimi. Būtent, jie tikino, kad rusų heroinis epas esąs visos rusų tautos kūrybos vaisius. Tačiau, tąją gadynę, kai rusų epas ėmė formuotis, maž daug IX—XIII šimtmetį, rusų tauta jau buvo suskilusi į atskiras klases, atskirus luomus, griežtai vienas nuo kito besiskiriančius, kaip verslo žvilgsniu, taip ir ekonominės bei politiškai-visuomeninės padėties atveju. Todel epas visos tautos kūrybos vaisiaus pažymių jau nebegalėjo turėti. Rusų epe, daugumoj mums žinomų bilinų, atsispindi kaip tik vieno rusų gyventojų luomo žygiai. Rusų epas tenka pripažinti greičiau ne visos tautos kūrybos vaisiumi, bet vieno luomo kūryba; bent kalbant ne apie epo išlaikymą, konservavimą, bet apie jo užuomazgą. Pagaliau, romantikų bei mitologų prasimanymas, kad epas gali būti visos tautos kūrybos vaisius, nūdien apskritai yra anachronizmas. Vokiečiai — Herderis, broliai Grimmai, Uhlandas, — įvedė ir pagrindė terminus Volkssage, Volksepos, Volkslied — liaudies padavimas, epas, daina ir—daugiausia tuo klaidino. Šios sąvokos ir darė žymios įtakos mokslui labai plačiai. Jos grumojo se-

nąsias didžias figūras rūkais paleisti. Dingo Homėras, Buddha, Mozė, jų vietą užėmė jų tautos (= Volk, liaudis). Esą jei Ni belungų giesmė, Beovulfas, Rolando giesmė, sagos, pasakos mus pasiekė, nežymėdamos kūrėjo vardo, tai esą tai atsitikę todel, kad jas tauta sukūrusi. Tačiau rūkai veikiai išsisklaidė, ir mokslininkai ėmė nagrinėti, kaip tauta, kaipo tokia, gali pagaminti eiles, sukaupti mintį, sukurti veikalą tam tikru menišku planu. Tai padaryti gali tik pavieni asmens. Kiekvienas meno veikalas, didis ar mažas, yra kūrinys pavienio asmens, kuris giliai jautė, kūrinį savy išūgdė, konkrečiomis formomis išliejo. Kiti jo kūrinį „priėmė", perdirbinėjo, jo formą ir tūrinį, net jo esmę pakeitė, bet vis delto pagrinde glūdėjo sąmoninga asmens kūryba.

Senoji visos tautos kūrybos teorija ypač pasidarė anachronizmas, pasirodžius gilioms Joseph Bédier studijoms. Tačiau mitologai tuomet į šio klausimo esmę įsižvelgti nebandė. Mitologų teorija rusuose gal būtų visai liūdna užuomaršos mirtimi pasibaigusi, jeigu į ją nebūtų įliejęs gaivinamo balsimo didysai *Aleksandras Veselovskis* ir tuo pačiu visą mitologų teoriją stačia galva apvertęs. Veselovskio įneštų korektyvų prasmė buvo nauja ne tik rusų minčiai, bet ir Vakarams. Jisai nurodė, kad mitai galėjo susikurti vėlyvesnėj, tariant krikščioninėj bei knyginėj dirvoj. Esą viduramžio pusiau pagoniškas krikščionis ne visuomet naujųjų šventųjų vardais pridengdavo senuosius dievus, išlaikydamas savo atminty jų atributus. Viduramžio vaizdai ir įsitikinimai galėję rūtulotis ir kitu keliu. Krikščionybė platinos dažnai ją priimti protiškai nepasirengusiuose sluogsuiuose. Juo toliau ėjo į liaudį evangėlijos apsakymai ir legendos juo labiau jie prisitaikė į liaudies sąmonės lygmenį, juo labiau buvo iškraipomi. Bažnyčios apeigų visokios smulkmenos viduramžio žmogui darė formalinio įspūdžio, žodis buvo suprantamas, kaipo darbas, buvo tikinama, kad kiekviename veiksme glūdi tam tikra ypatingą jėga. Juo labiau išblykšdavo evangelijos pasakojimų vidaus prasmė, juo daugiau medžiagos duodavo paviršiaus formos visokiems burtams, prietarams, pasakoms. Krikščionių šventųjų bei kankinių žygių atpasakojimai Europos pusiau laukinių tautų vaizduotėj pavirsdavo herojine saga, šventieji pavirsdavo herojais ar pusiau dievais. Tokiu būdu esą su-

sidaręs naujas fantastiškų vaizdų pasaulis, kuriame krikščionybė dalyvauja tik kaipo žalioji medžiaga, kurio turinys ir struktūra buvo pagoniški. Visai nebuvę reikalinga, kad tokią gadynę kuri tauta būtų turėjusi turtingą savo mitologiją. Gyventojų sritis, niekuomet nenukreipusi minties nuo konkrečių gyvenimo formų, kiekvieną abstrakciją vertusi konkretybe, lengvai galėjusi kokį pamokomą apologą, asketiškiausią legendą paversti saga, pasaka, mitu.

Aleksandras Veselovskis išplėtė tokiu būdu mitologijos rėmus, tačiau jis ir tuo nepasitenkino. Senosios mitologinės teorijos, kaipo tokios, jis neatmetė, bet įnešė į ją savo korektyvų, atmesdamas per siaurą jos pritaikymą. Jisai pripažįsta, kad mitologinis procesas žmogui esąs įgimtas, kaip ir kiekviena kita psichologinė funkcija. Esą pat pradžioj kiekvienas žodis bent tiek buvęs mitas, kiek jis išstūmęs į priekį kurią pavienę daikto savybę ir, atsiremdamas ta savybe, apsprendęs visą daiktą, kitaip sakant, savybę padaręs daikto simbolu. Tačiau esa negalima visa mitologija suvaryti į dangų, nes joje yra daug buities elementų. Debesų mitai esą vaidina svarbų vaidmenį, bet ne pirmaeilį. Drauge su dangaus mitais rutulojas augalų ir gyvulių mitai. Įvairūs mitologiniai kiklai galėję susikurti, visai nepriklausydami vienas nuo kito. Gyvulių mitai, pavyzdžiui, dažnai esti net ankstybesni už dangujus mitus. Daug kas iš tos medžiagos, kurią ankstybesnieji mitologininkai priskirdavo priešistorinei gadynei, arijų žilajai senovei, pasirodo, nėra jau taip sena. Ne kartą tokia priešistorinė medžiaga pasirodanti, kaipo viduramžio padaras, senovės pagonybės liekana, pasirodanti supagonėjusios krikščionybės vaisius ir tt. Tad pirmoj eilėj ir tenka atskirti epe tai, kas galima laikyti pagrindiniu elementu, ir tai, kas yra į jį vėliau įnešta, vėliau įvairių istorijos ir geografijos sąlygų pagimdyta, knygų įtakoj išaugę. Šiam tikslui pasiekti tenka plačiai palyginti kalbamos tautos epas su kitų tautų, su knygine literatūra ir tt. Čia prasiveria kitoks epo aiškinimo kelias, kuriuo Veselovskis ir nueina. Mitologinė egzegezė ir Veselovskio įsitikinimuose beužima labai kuklią vietą.

III.

Ankstybųjų mitologininkų išvadų kraštiškumas negalėjo nepagimdyti tam tikros reakcijos. Prasidėjo viduramžio rašliavos tyrimai, įvairių tautų rašto paminklų lyginimas tarpu savęs, lyginimas su gyvuoju folkloru. Ir mokslininkų akys, bežiūrint jiems tautosakos faktų, prasiveria plačiau. Pasirodo, įvairių tautų tautosakos faktai turi daug bendrų pažymių, tautosaka turi daug elementų, pasemtų iš knygų. Pagaliau, Europos tautų folkloro faktai ne kartą sutampa su Azijos tautų folkloru. Šitokios padėties akivaizdoj mokslininkams tenka reviduoti senosios pažiūros ir daryti naujų, dažnai visai nelauktų išvadų. Šiuo žvilgsniu ir rusų heroinis epas duoda labai įdomios medžiagos. Tenka tiktai pasekti vieno kito rusų karžygio—bogatyrio paveikslai rusų epe ir jų lyg ir ekvivalentai kitų tautų kūrybose. Pavyzdžiui, mylimiausieji rusų epo herojai,—Svjatogor'as ir Ilja Muromec'as.

Apie Svjatogorą mes žinome bilinas, kurios galima suvesti į šituos siužetus'as.

1) Svjatogoras ir žemės trauka (tjaga zemnaja). Svjatogoras išjojo į platų lauką ir į girias savo galia —galėtų žemę pasukti, jei atramos tašką rastų. Tačiau, kai du seneliai, kuriuos jis pasivijo, padėjo ant žemės maišelį, kurį jie lengvai ant pečių nešės, jisai, jį bekeldamas, pats įklimpo į žemę iki kelių, o maišelio pakelti negalėjo. Maišely esą buvusi žemės trauka—tjaga zemnaja. (Kitose bilinose Svjatogoras, maišelį bekeldamas, galą gauna).

2) Svjatogoro vedybos. Svjatogoras, Mikulos Seljaninovičo patariamas, atsiklausia vieno kalvio, koks jo likimas būsiąs. Šis jam išlėmęs, kad Pamario valstybėje jis gausiąs vesti. Svjatogoras, nuvykęs į Pamario valstybę, randa savo nuotaką varganoj pirkelėje, visą į puvėsių žievę įveltą. Svjatogoras padėjo penkis šimtus rublių ant stalo, trenkė kardu į nuotaką ir išjojo namo. Nuo Svjatogoro kardo smūgio mergina pabudo, jos puvėsių žievė sprogo, ir ji atsikėlė gražuolė. Už paliktus 500 rublių ji pradėjo prekybą, praturtėjo, prisipirko laivų ir nuplaukė į Svjatogoro gyvenamąją vietą. Šis tenai su ja susipažino, vedė ją, ir patyręs, kad tai yra ta pati, kurią jis kardu smeigė, Svjatogoras suprato, kad nuo likimo nepabėgs.

3) Svjatogoras ir Ilja Muromecas. Ilja Muromec randa lygiame lauke Svjatogoro palapinę. Po trijų dienų grįžta į palapinę Svjatogoras, krikštolinėj dėžėj savo žmona gražuole nešinąs. Pavalgęs su savo žmona pietų, Svjatogoras nuėjo į palapinę gulti. Tuo tarpu žmona bevaikštinėdama susitiko su Ilja Muromecu ir pamilo jį. Svjatogorienė idėjo Iliją Muromecą Svjatogoro kišenėn. Pabudęs Svjatogoras uždarė savo žmoną į krikštolinę dėžę ir išvyko į kelionę. Svjatogoro žirgas išdavė, kad bogatyriaus kišenėj sėdi Ilja. Svjatogoras, sužinojęs reikalą, užmušė savo pačią, o su Ilja susidraugavo.

4) Svjatogoro mirtis. Svjatogoras, bekeliaudamas su Ilja Muromecu, rado grabą, kuris atitiko kaip tiktai jo ūgiui. Svjatogorui atsigulus graban, jo viršus užsidarė ir niekas jo nebegalėjo atidaryti. Ilja Muromecas bandė jį kardu perkirsti, bet smūgių vietoj vis nauji geležiniai lankai išaugdavo. Du kartu Svjatogoras pūtė pro plyšį, įpūsdamas į Iliją Muromecą savo dvasią—galią; trečią kartą Ilja atsisakė pasilenkti: pasirodo, Svjatogoras norėjęs mirties dvasia papūsti. Kitose bilinose Svjatogoras nepūtė, o tiktai jo putos (prakaitas) iš grabo pro plyšius veržės, kurias Ilja turėjo palaižyti. Visai panašų į Svjatogorą rusų bilinos mini dar bogatyrį Samsoną (jis pats ir Kolyvanas), — bogatyrį, visai tolygiuose siužetuose. Tokios yra bilinos.

Panašių daiktų randame ir kitose tautose. Būtent:

1) Kaukazo tautų padavimuose. a) Nartu (tokia Kaukazo senovės tauta) karžygis — milžinas *Soslanas* vienoje savo stebuklingųjų kelionių randa žemėj gulintį maišelį. Nežiūrint jo milžiniškų pastangų, jis negali maišelio pakelti, nes jame, kaip paskum jam paaiškino, buvusi visų žemių gėrybė. Kitame padavime osetinų karžygis *Batrazas* negali pakelti maišelio su visos žemės svoriu. Gruzinų karžygis *Amiranas* už savo išdidumą įklimpsta žemėn.

b) Osetinų legenda apie karžygius *Mukarą* ir *Sosryką* smulkmenomis primena Svjatogoro susitikimą su Ilja Muromecu.

c) Totorių pasaka „Nuo likimo nepabėgsi" pasakoja, kaip karalaitis, nelyginant Svjatogoras, norėjo atsikratyti savo nuotakos (ji sirgo vandens liga, jis smeigė ją kinžalu, o jos tėvams paliko maišelį aukso). Nuo kinžalo smūgio mergina pa-

gijo (vanduo ištekėjo), tapo gražuolė ir pagaliau ištekėjo už karalaičio. Šioje pasakoj kur kas realingiau ir tiksliau pateisinta nuotakos liga, kinžalu (=kardu) smeigimas į ją, pinigų jai palikimas ir jos pagijimas, negu Svjatogoro bilinoje.

d) Ingušų pasaka pasakoja, kaip vienas kunigaikštis, žmonos apviltas, išsikrausto į tyrus. Ten randa artoją milžiną, kuris ir savo lauką aria ir skrynią ant pečių nešioja. Pasirodo: ir artoją buvo žmona kartą apvylusi, kurią pavaręs, jis vedė kitą. Kad ir ši jo neapviltų, jis ją uždaręs į skrynią ir visuomet ją su savim nešiojęs. Tačiau atidarius skrynią, pasirodo tenai besąs jaunas vyras, su kuriuo artojo žmona gyveno joje, o šis juodu abu nešiojo.

Kaukazo tautų padavimų epizodai labai primena Svjatogoro bilinas, tiktai kai kurie jų labiau pamatuoti, negu bilinos.

2) Biblija — apokrifai. Kaip jau minėta, rusų bilinos žino ir Samsoną bogatyrį. Bilinų ir apokrifų turinio atpasakojimas per toli nuvestų. Gana bus paminėjus, kad ir bilinos ir apokrifiniai šaltiniai mini tuos pačius motyvus, būtent: a) plaukų kirpimą, b) karžygio pasigirimą ir prietikį su maišeliu, c) grabo mėginimą, d) sunkių daiktų kėlimą (Samsonas — legenda apie šv. Christoforą), e) Samsono vedybos ir mirtis del žmonos (Samsonas sugriauna rūmus).

3) Suomių padavimai. Suomių bei estų tautų epai turi daug bendrų bruožų su Samsono bilinomis. Karžygių gyvenamoji vieta, ūgis, stebuklingo kardo motyvai, karžygių puikavimas, pasididžiavimas, skirtós lemties neišvengimas — visa tai duoda progos matyti kalbamųjų tautų epų kai kurį vidują atitikimą.

Panašių paralėlių galima pastebėti, įsižvelgiant ir į Iljos Muromeco asmenį bei jo žygius. Pavyzdžiui, kovos su sūnumi motyvas.

1) Iraniečiai turi epą apie jų tautinį karžygį Rustemą, kuris daugeliu atvejų primena Ilją Muromecą. Iraniečių epe, net ir Firdusi epopejos — „Karalių knyga“ (Šachmaneh) — formaj, irgi vaizduojama tėvo kova su sūnumi. Analoginiai momentai pažymėtini: a) Sūnaus kilmė. Ilja, sunkioje kovoje nugalėjęs moteriškę, vadinamą Baba Goryninka, (kitose bilinose Laty

gorka, kitur — karalienė Zadonskaja; tai nurodo į jos kilmę iš svetimos kalnuotos šalies, esamos už Dono), pagyvena su ja tris dienas ir, ją apleisdamas, palieka žiedą būsimam sūnui. Panašų motyvą pasakoja Herodotas, kalbėdamas apie Heraklą, kai šiam karžygiui beganant žirgus jie prapuolė. Juos pagrobusi buvo viena esybė—pusiau mergina, pusiau angis. Ji sutiko žirgus Heraklui atiducti, jei jis paliksiąs jai įpėdinių. Heraklas sutikęs, ir būsimam sūnui palikęs kilpinę ir juostą. Panašiai dedas ir iraniečių epe—Rustemiadoj. Bemiegančiam Rustemui dingęs žirgas. Pasirodo, jį buvo pagrobęs Semengano karalius *Keikausas*. Rustemui reikalaujant žirgą grąžinti, Keikausas jį pakvietė į savo rūmus, kur Rustemas tuoj įnėjo į santykius su Keikauso dukterimi Techmime. Išvažiuodamas Rustemas palieka būsimam sūnui oniksą. Vadinas, Rustemo sūnus *Sochrabas* iš motinos pusės yra aukštos kilmės. Iljos Muromeco sūnus— Sochrabui tolygus. Kartais bilinos jį vadina ***karalaičiu Zbutu*** (korolevič Zbut), Borisu, Petru, caraičiu Zolotničaninu (carevič Zolotničanin iz Sjevernoj Storony da Zolotoj Ordy,—iš Šiaurės šalies bei Auksinės Ordos; Zolotaja Orda — buvusi totorių sostinė, už Dono, einant nuo Kijevo). — Ir iraniečių ir rusų epuose karžygio sūnus, tokiu būdu, gimsta svetimoje šaly iš pripuolamo vyro su moteriške santykiavimo, kuriame žymu tos ar kitos pusės prievartos elementas.

b) Sūnaus gimimo ir tėvo ieškojimo momentas. Ir Rustemas ir Ilja palieka būsimiems įpėdiniams ženklą: pirmas oniksą, antras žiedą. Rustemo sūnus auga ir vyrėja labai greitai: dešimties metų jis jau sau lygių nebeturi. Muromeco sūnus irgi auga ne dienomis, bet valandomis. Sochrabo (Rustemo sūnus) motina, apreikšdama jam, kas jo tėvas, duoda jam tėvo paliktą oniksą. Lygiai taip pat pasielgia ir Zbuto motina, atiduodama jam paliktą žiedą. Ir vienas ir antras savo tėvų ieško, bet jų nepažįsta, tiktai kovoj susitikus, sūnus pirmą kartą pamato ir pažįsta tėvą. Kai kuriose bilinose nematyti, kad sūnus tėvo ieškotų: tiktai netikėtai juodu kovoj susiduria.

c) Tėvo su sūnumi kovos momentas. Kai Sochrabas įsiveržė į Iraką, Rustemas buvo Zabulistane, vadinas pasieny. Bilinose apie Muromeco kovą su sūnumi minima, kad Ilja irgi buvęs pas Zastavą—užtvarą, vadinas Kijevo Rusijos pasieny.

Dvylikos metų Sochrabas reikalauja, kad kas iš priešininko tarpo išeitų su juo į dvikovį. Taip pat ir kai kuriose bilinose dvylikos metų berniokas šaukia sau lygų į dvikovį. Prieš Sochrabą išeina *Tusas*, po Rustemo galingiausias karžygis. Prieš rusų bernioką išeina tai Dobrynja Nikitič, tai Alioša Popovič, – galingiausieji po Muromeco karžygiai. Ir Tusas ir bilinų karžygis lieka nugalėti.Irano karžygiai mano, kad tik Rustemas galės Sochrabui atsispirti. Ir Ilja mano, kad kovoj prieš atėjūną nėra kas jį pavaduoja. Sochrabas, pradėjęs kovą su Rustemu, nurodo į šio senatvę ir pataria su juo—jaunuoliu—nesiimti. Rusų vaikezas, paguldęs Muromecą, tyčiojas jo senatve. Rustemas su Sochrabu iš karto imasi ginklais — ietimis, kardais, kalavijais, ir paskui — stačiai ritasi. Tas pats ir Muromeco kovoje. Ir vienu ir kitu atvėju kova tęsiasi tris dienas (kai kurios bilinos, tiesa, kovą baigia per vieną dieną). Ir iraniečių ir rusų epuose sūnūs iš karto nugali tėvus. Kai Rustemas pasimeldžia, o Ilja prisimena apaštalų pranašavimus — jiems jų pirmykštė galia sugrįžta, ir jiedu nugali vaikus. Abejuose epuose sūnūs žūsta.

2) Kaukazo tautų padavimai irgi turi bendrų bruožų su rusų šio kiklo bilinomis. Ypač nartų tautos padavimas apie karžygį Sasryką, nužudžiusį savo sūnėną. Sūnėnas, jaunas karžygis, jau buvo nugalėjęs senį Sasryką, tik šis pastarasis savo gudrumu priveikė jaunąjį.

3) Kitų rytų tautų epai. Panašų motyvą žino ir estų padavimas apie karžygį *Kivvialį*. Kivviali, apleisdamas Estiją, palieka savo sūnui ženklą — vilko dantį. Ištikus Suomių karui su Estais, pirmiesiems vadovauja Kivviali, o antriesiems — jo sūnus. Kovoj sūnus nugali tėvą Kivvialį, tik pasigailėjęs jo — nenužudo. Kivvialis pasiima savo galią, kurią seniau jis buvo po akmeniu pasislėpęs (nes per daug jos turėjo, per sunku buvo visa nešioti), ir nuveikia sūnų, kuris miršta kovoj. Taip pat ir kirgizai turi padavimą panašaus turinio Jų karžygis Gali, nuveikęs sunkioje kovoje galiūnę moteriškę Darigą, su kuria pagyvenęs, ją apleidžia, įsakydamas būsimą sūnų pavadinti Saidaldu. Saidaldas išauga milžinas-galiūnas. Mekkoje viešų žaislų ir rungtynių metu Saidaldas susikimba su tėvu ir jį nugali. Tiktai sužinojęs, kad jis nugalėjo tėvą, patsai nusižudo.

Kaip matyti iš šios trumpos sątraukos, įvairių tautų padavimai turi ne tik bendrų motyvų, bet ir bendrų detalių. Tačiau tėvo su sūnumi kovos motyvas yra plačiai pasklidęs ne vien Rytų Europos tautose. Jį žino ir Vakarų Europos tautų kūryba, nors tenai detalės daugiau skiriasi nuo rusų epo.

4) Vakarų tautų padavimai. Daugiausia skiriasi nuo rusų epo senovės vokiečių padavimas apie Hildebrandą ir jo sūnų Alebrandą. Čionai tėvas be jokių sunkenybių nugali sūnų, ir abu, vienas kitą pažinę, džiaugias. Kiek žilesne senove dvelkia keltų tautos padavimas apie Klimazorą ir Kartoną. Klimazoras, airių karžygis, susituokęs su britų karaliūnaite, turėjo bėgti. Karaliūnaitė, pagimdžiusi sūnų Kartoną, miršta. Žuvo ir kiti jo giminės. Laikui bėgant, plečias britų - airių karai. Kartonas, nugalėjęs visus airių karžygius, stoja prieš Klimazorą. Kartonas nenorėjo su seniu imtis, bet senis nenusileido. Imtynėse Kartonas sulaužė Klimazoro ietį ir išmušė jam kardą; jis jau rengias surišti senį, kaip šis ištraukia kinžalą ir nusmeigia Kartoną. Klimazoras, pažinęs sūnų, apverkia jo mirtį, ir patsai miršta.

Čia kiek plačiau paliesti tiktai du rusų epo bogatyriai. Tokių ekskursijų būtų galima padaryti kur kas plačiau. Ir šiuose pavyzdžiuose krinta į akis motyvų panašumas su rytų tautų motyvais. Yra manoma, kad Europos tautos atsikraustė iš Azijos gelmių, kad Azijos tautos, apskritai imant, yra senesnės už Europos tautas. Ar nebūtų galima europiečių tautosakos faktų panašumas su Azijos tautų kūryba paaiškinti tuo būdu, kad europiečiai savo motyvus yra iš Azijos atsinešę, arba vėliau iš jos kuriuo nors keliu gavę?

IV.

Dar XVII šimtmetį vyskupas Daniel Huetas („Traité de l'origine des romans," 1670) metė mintį, kad rytai, Azija, davę garsųjį fantastiškų apsakymų rinkinį „Tūkstantis ir viena naktis", buvo specifinis šaltinis, iš kurio pasklido ir vakaruose visokie pasakingi, fantastiški kūriniai. Vėliau tą mintį palaikė ir anglas John Dunlop, ir vokietis Liebrecht, ir kt. Ta mintis

ir rusų dirvoj buvo atstovaujama. Net XIX šimt. pradžioj kažkoks Makarovas skelbė, kad „rusų pasakojimuose apie karaliūnaičius ir „baba-jaga“ yra kaž kas tokio, kas Gango krantais dvelkia. Iš Azijos atsineštą medžiagą galėję vėliau atnaujinti mongolai ir totoriai, paskui toji medžiaga galėjusi visai prisitaikyti į rusų papročius. Nesą jokios abejonės, kad pasakos apie Jonus Karaliūnaičius yra grynos mongolų kilmės (o Ivanach-Carevičach).

Čia buvo mesta mintis, ar teisiningiau, — daugiau spėliojimas, daugiau intuityvus nujautimas. Mintis liko neišrutulta ir tinkamai nepagrįsta. XIX šimtmečio vidury garsus vokiečių orientalistas ir filologas Teodoras *Benfey* šią mintį išrutulo į tam tikrą teoriją. Benfey daugiausia kalbėjo apie pasakas, ir skelbė, kad jos visos yra kilusios iš indų ir atėjusios į Europą gana vėlai. Esą iki X amžiaus jų atėjo į Vakarus palyginamai nedaug, nes tuomet pasakos keliavo tiktai iš lūpų į lūpas. Pradedant dešimtuoju šimtmečiu, mahometonų ir mongolų tautos, įsibraudamos į Indiją, susipažinusios su indų kūryba, indų apysakos veikiai pasirodžiusios persų ir arabų kalbomis, ir rašto pagalba esą veikiai išsiplatinusios po visas musulmonų valstybes Azijoj, Afrikoj ir Europoj. Iš musulmonų pasaulio veikiai jos pasiekusios ir krikščionių tautas. Dar anksčiau esą jos pasklidusios Kinuose, Tibete, iš kur, drauge su budizmu, pasiėmę jas mongolai. O mongolai, apie 200 metų viešpatavę Europoj, plačiai paskleidę indų kūrybą. Musulmonų ir budistų tautos ir išnešiojo esą indų pasakas po visą pasaulį. Nelyginant perdavimo punktais Europai esą buvę Bizantija, Italija ir Ispanija. Indų pasakos, būdamos žymiai tobulesnės už vietines, esą greitai visas vietines išstūmusios. Jeigu kur vietinės kūrybos šiokie tokie elementai ir išsilaikė tai ir jie veikiai esą prisitaikė prie ateivių formų bei siužetų. Antra vertus, jas priėmusios tautos jas žymiai pakeitė, tačiau pakeitė ne iš esmės, o tiktai supainiodamos seniau nepriklausomus siužetus, formas, atskirus bruožus ir motyvus.

Ilgainiui Vakaruose į Benfeyo teoriją buvo įnešta žymių korektyvų, kartais niveliuojančių jos esmę. Tas pat buvo padaryta vėliau ir Rusijoj. Tačiau Benfeyo teorija ir grynąja savo forma rado skardaus atbalsio Rusijoj, kur susidarė iš-

isa *indininkų* grupė, kuri kiekvienam liaudies epinės kūrybos siužetui stengės surasti Indijoj kokį „bočių“ ar „pra... pradėdę“.

Vienas pirmųjų tokių smarkiųjų „*indininkų*“, teisingiau, „*orientalistų*“ Benfeyo dvasios buvo *Stasovas*, nors jis pats ir skelbėsi, kad prie išvadų, panašių į Benfeyo išvadas, jis priėjęs savarankiškai. Jisai, nagrinėdamas bilinų kilmę, kategoriškai pareiškė, kad visų rusų bilinų turinys esą ne kas kita, kaip tiktai mongolų ir turkų tautų padavimų perdirbimas bei iškraipymas. Bilinų pagrinde nesą nieko rusiško. Visi jų bogatyriai esą tik senųjų Rytų mitų, legendų ir pasakų herojai, atatinkamai „perdirbti“ karakterio žvilgsniu, daugiau ar mažiau pritaikinti į rusų istorijos popularuosius asmenis. Bilinos esančios Rytų poemų ir dainų istorijos paskutinis skyrius, visai sugadintas, „kastruotas“. Bilinose esą jau ištirpęs tas pagrindas, apie kurį visas reikalas sukas, visa dvasinė pusė, visi vykstančiųjų atsitikimų ir veiksmų vidaus motyvai bilinose nebeturi jokios reikšmės; didžioji aprašymų dalis esanti pamesta, bilinose nebefiguruojanti liaudis ir tt. ir tt. Dar toliau, negu Stasovas, šia kryptimi nueina *Potaninas*. Jo nuomone, iš Azijos esą atėjo ne tiktai rusų bilinos, pasakos, bet ir beveik visos Europos viduramžio epas. Esą, kaip tautos ėjo iš Azijos į Europą, taip ir liaudies kūryba kėlėsi iš Rytų į Vakarus, iš nearijų tautų į arijus. Potaninas, berods, Azijoj suranda ir Homėro epo šaltinį. Rusų epas, bilinos, — aiškiai iš Azijos kilusios. Esą senovėj viduriněj Azijoj buvęs toks Arja-Balo kultas, turėjęs daug savo himnų ir dainų, — ten ir esąs bilinų šaltinis. Tautos, slenkdamos į vakarus, ir atnešusios to kulto liekanas. Tokiu būdu, einant Potanino teorija, bilinos nėra rytų legendų kompilacija, perdirbimas —, jos yra kulto legendos, perkeltos iš Azijos į Rusiją!

Už šitokius darbus Stasovo – Potanino teorija buvo pavadinta „rytų teorija“ arba „skolinimo teorija“ (teorija zaimstvovanija). Šių mokslininkų išvados, jų paskelbtoji medžiaga padarė stipraus įspūdžio. Po „skolintojų“ vėliava, „skolinimos“ reikalą suprantant kur kas plačiau, susispiečia iš pradžios tokie mokslininkai, kaip antai Aleksandras Veselovskis, Vsevolodas Milleris, Kirpičnikovas, Ždanovas, Sumcovas ir dg. kt. Vis tai buvo per daug stambios figūros, kad jie galėtų pasi-

tenkinti Stasovo - Patanino išvadų krypties parodoksalumu Tuo labiau, kad tos išvados buvo ytin neatsargiai daromos. Pavyzdžiui, Potaninas paima liaudies kūrinį, kuris dažnai yra sulietas iš įvairių motyvų, randa, kad kuris motyvas yra panašus į kurią rytų pasaką, ir daro išvadą, kad ištisi kūriniai yra panašūs. Perdaug didelės reikšmės jisai duoda ir vardams. Pasitaiko įvairiuose kūriniuose panašių vardų, jis ir deda pastangų įrodyti, kad ir ištisi kūriniai yra panašūs. Iš esamos kalbamuoju reikalu literatūros pagauna kokį posmą, tariant, išpeša, jį sugriauna, visai nepatikrindamas pamato, kuriuo remias išpeštas posmas, — ir vietoj sugriauto pakiša savo tezį, paremtą vienais spėliojimais.

Tačiau, jeigu Stasovas—Potaninas būtų nuėję net tokiu keliu, kur jiems nieko nebūtų galima prikišti moksliško sažiningumo bei metodo žvilgsniu, vis delto ir tuomet jų išvados turėtų sukelti rimtų abejonių. Abejonių, kurių sukelia ir kiti skolintojai, skelbę, kad rusų epas turi panašumų ne vien rytų tautų kūryboje, — kad tų panašumų galima rasti ir Vakarų Europos tautų kūryboj, ir Bizantijos bei Bizantijos—žydų šaltiniuose, iš kur esą rusai galėję semti ir motyvus, ir siužetus, ir formas.

Pirmoj eilėj tenka paabėjoti, iš kur tie mokslininkai žino, kad rusų dainininkai ėmė ir „pasiskolino“ savo kūrybos motyvus bei siužetus nuo savo artimesnių ar tolimesnių kaimynų? Maža nurodyti vienas kitas epo panašumo faktas, kad būtų galima suvokti „paskolos“ reikalas. Norint įrodyti skolinimos faktas, tektų nustatyti, kaip kuris motyvas iš kurios tautos ėjo į kitą tautą ir kodel ėjo ta, o ne kita forma. Šio reikalo ankstybieji „skolinimos“ teorijos šalininkai kaip tiktai ir neišsprendžia. Antra vėl vertus, galima pripažinti, kad rusai savo epą pasiskolino iš Rytų (ar Vakarų, ar Bizantijos — šį kartą nesvarbu). Bet čia kyla naujas klausimas: o kur tą epą gavo tautos, tariant, kreditorės? Jeigu ir jos iš kitur skolinos, tai juk turėjo kada nors kur nors būti tokia tauta, kuri jau nebesiskolino, kuri jau pati kūrė. Juk epas pats savaime negalėjo taip iš nieko imti ir atsirasti. O jeigu kuri tauta tai galėjo sukurti, tai vėl nesuprantama, kodel ir kur galėjo dingti tie kūrybos gabumai kitose tautose, jeigu jos, jau nieko nekurdamos, skolinos

tiktai iš vienos tautos?! O jeigu tokių pradininkių tautų buvo kelios, tai kodel manyti, kad rusų tauta, šiandie turėdama tokį galingą epą, viską turėjo skolintis, pati nieko negalėdama sukurti?!

Čia yra tokios rūšies principinių abejojimų, kurie negali būti palikti be atsako. Pagaliau, jie gundo ir visai priešingą mintį: ar negalėjo kartais įvairių tautų epe panašumas susidaryti nepriklausomai nuo skolinimos? Ar kartais panašios tautų gyvenimo sąlygos negalėjo duoti progos susikurti ir panašiems tautų epams? Analoginė tautų kova del buities su gamta ir kaimynais ar negalėjo sudaryti analoginio pagrindo, kuriuo atsiremiant tautų epų herojai yra apdovanojami analoginėmis žmogiškomis savybėmis?

Šių klausimų nepaliko be atsako nei tautosakos mokslas apskritai, nei bilinologija. Ir čia ne mažą vaidmenį vaidina tų pačių Vakarų teorijos.

V.

Benfey su savo teorija ir savo sekėjais Vakarų Europoj susilaukia rimtų smūgių. Akylesnis įsigilinimas į tautosakos faktus davė progos įsitikinti, kad tautosakos elementai galėjo eiti ne tik iš Rytų į Vakarus, bet ir atbulai - iš Vakarų į Rytus. Azija savo kultūros išsirutulojime senai sustojo, senoji Europa ją pralenkė. Tuo labiau teko skaitytis su tokiu stambiu faktoriu, kaip klasiškoji Graikija, su jos turtingiausia mitologija. Pasirodo, kad didelė daugybė padavimų, vėliau pasklidusių po pasaulį, yra kilę ne iš Indijos, bet iš Graikijos Aigiptologų studijos parodė, kad Aigipte būta novelių, pasakų, herojinių padavimų kur kas anksčiau, negu Benfey nurodinėjo. Smarkiai teko benfejininkams - indininkams ir nuo prancūzo Bédier, kuris griežtai užprotestavo ne tik prieš indininkus, bet ir apskritai prieš visus „skolintojus“. Jisai tikina, kad „skolinimos“-teorija tėra tiktai tiek priimtina, kiek ji parodo, kaip buvo iš siplėtojusi medžiaga „skolinimos“ keliu. Bet esą kai norima įrodyti, kad folkloro medžiaga yra kilusi iš Indijos, tai tokios

pastangos esančios visai tusčios. Tokių pastangų Bédier negarbina. Esą benfejininkai tiek ir temoka daryti—rankioti paraleles bei analogijas. Vienas mokslininkas esą surinko kurios pasakos 10 varijantų, kitas pridėjo dar 10, trečias davė dar naujų. Paskui koks mokslininkas surinkęs 50 varijantų, sąžiningai atpasakoja juos žurnale, ir skaitytojas yra priverstas skraidyti drauge su mokslininku iš Norvegijos į Arabiją, iš Italijos į Ukrainą, iš Armenijos į Bretoniją. Bet sekamame žurnale eina vėl nauji varijantai, toliau - dar naujesni, ir taip be galo. Ką, esą, tokie mokslininkai nori įrodyti? Nieko! Toks darbas esąs tik sekimas teorijos: dirbk ir nemąstyk; toks darbas esą tolygus pašto ženklų kolekcijų rinkimui. Iš Benfeyo teorijos Bédier tepripažino mintį, kad folkloro elementai gali keliauti iš tautos į tautą, iš krašto į kraštą.

Prieš benfejininkus pasikelia mokslininkai ir iš kitos pusės. Dar senasai Wilhelm Grimmas kartą buvo pastebėjęs, kad tautosakoj yra tokių paprastų formulų, kurios visų tautų kūryboj atsikartoja. Esą įvairiuose kraštuose galėję atsirasti panašių folkloro faktų, nepriklausančių vienas nuo kito, lygiai taip pat, kaip atsiranda analoginių minčių. Tylor ir Andrew Lang šia kryptimi nueina dar toliau, jų darbuose Wilhelmo Grimmo pripuolamai mesta mintis įgauna filosofinės sistemos pobūdžio. Jie stengiasi įrodyti, kad žmogaus prigimtis, jo psichika yra vienokios visame pasauly,— vienokiai žmogus visame pasauly reaguoja į piktą ir gerą pradą. Jų darbas privertė mokslininkus manyti, kad tam tikri padavimai, kaip ir tam tikros atitinkamos sąvokos bei supratimai, neišvengiamai gimsta, kai tautos gyvenimas pasiekia tam tikro kultūriškai istoriško išsivystymo laipsnio. Padavimų, apeigų, dainų formų ir siužetų panašumas įvairiose tautose, einant minėtų mokslininkų mintimi, gali būti paaiškinamas ir be jokio skolinimos. Tas panašumas yra neišvengiamas. Daugelio tautų sąmonėj glūdi tų pačių poetiškos kūrybos elementų gemalas. Ir tautoms susiduriant tarptautiniuose santykiuose, tie elementai susieina, kaip lygus su lygiu, kaip panašus su panašiu, vienas su kitu susipindami, vienas kitam darydami įtakos. Šitoks tautosakos aiškinimo būdas paprastai yra vadinamas antropologinė teorija. Pre analoginių išvadų prieina ir Bédier, prisišliedamas prie antropologininkų srovės,

pačią teoriją pavadindamas poligenezės teorija. Jo nuomone, kiekviena tauta, kurdama grynus tautinius motyvus, sudarančius jos individualinę nuosavybę, drauge turi sugebėjimo kurti ir bendresnius motyvus, kurie del šios jų savybės daros visos žmonijos nuosavybė. Tačiau ir Bédier samprotavimuose galima numatyti tam tikro eklektizmo. Jisai ima iš visų teorijų visa, kas jose yra rimtesnio ir patvaresnio, ir sutaiko savo sąmonėj. Jisai drauge su mitologininkais pripažįsta, kad tautosakos faktuose (pasakose) randas ir seniausiųjų mitų nuotrupų; drauge su antropologais pripažįsta ir pirmines barbarybės liekanas; iš „indininkų" pasiima tezį, kad tautosakos faktai keliauja iš krašto į kraštą, iš tautos į tautą. Ši tendencija, būtent, aiškinant tautosakos faktus naudotis ne viena kuria esamąja teorija, bet visas esamąsias sintetinti, Vakaruose kas kartą įgauna vis daugiau ir įdaugiau galios. Panašiu būdu elgias ir rusų žymieji mokslininkai, studijuodami rusų tautosaką, ir ytin bilinas. Čia pirmoj eilėj tenka minėti Aleksandro Veselovskio vardas. Kaip jisai reformavo mitologininkų pažiūras, jau aukščiau minėta. Dalinai buvo jisai ir benfejininkas. Tačiau benfejininku pasidarė ne tiek Benfeyo įtakoj, kiek savarankiškų studijų rezultate. Tai buvo vienas žymiausiųjų mokslininkų Europoj antrąją XIX amžiaus pusę, stebinąs savo raštų įvairumu ir gausybe, dar labiau stebinąs savo nepaprasta erudicija. Jo raštai užversti medžiagos gausybe. Analizuodamas kokį rusų legendarinį padavimą, palyginimams bei paralelems naudoja stačiai netikėtiną medžiagos kiekį: čia jis naudoja senovės Bizantijos šventųjų gyvenimus bei cerkvės kanonus, čia jis įtraukia vakarų lotynišką legendą, skandinavų sagą, vokiečių ar prančūzų viduramžio poėmą, rumunų ar naujųjų graikų dainą, vakarų slavų legendą, rytų tautų padavimus, — įtraukia jis medžiagą, išblaškytą po laiko ir geografijos plotus, ir visur jis randa liaudies poezijos bei mitologijos bendrų siūlų. Veselovskis prakirto angą į rusų epo vidaus organišką gyvenimą, į jo realius ryšius su kitų tautų—senųjų ir naujųjų—kūryba. Ypač ryškiai jis nušvietė rusų epo ryšius su Bizantija, pietų slavais ir vakarų Europos viduramžiu, gausiai panaudodamas šiam reikalui ir krikščionių legendas, apokrifinius padavimus, knygines apysakas

ir tt. Veselovskis labai plačiai atvaizdavo Vakarų ir Rytų tautų kūrybinį bendradarbiavimą.

Pagaliau, Veselovskis atidavė tinkamą duoklę ir antropologinei, poligenezės teorijai. Tokiu būdu ir Veselovskio darbuose tenka įžiūrėti tam tikro eklektizmo. Panašiai samprotavo ir darbavos ir kiti žymūs mokslininkai, kaip antai: Kirpičnikovas, Sumcovas, Sazonovičius, Ždanovas..., kurie irgi pasižymėjo pažiūrų eklektiškumu. Veselovskio ir jo mokslo kolegų pažiūrų esmė galima būtu apibūdinti terminu: *susikryžiuojančių srovių teorija* (teorija skresčivajuščichsja tečenij). Visų pirma pripažįstama, kad rusai turėjo tam tikrų, nelyginant, „atsineštinių" iš praistorinės senovės folkloro elementų. Paskui rusai, gyvendami anologinėse sąlygose su kitomis tautomis, kūrė anologinius su jomis tautosakos faktus. Paskui ėjo kuo plačiausias tautų kūrybinis bendradarbiavimas, anot Ovsjaniko-Kulikovskio, *psichologinis mainas* (jo terminas). Jau žiloje senovėje rusai turėjo reikalų su įvairiomis tautomis, ar tai prekyboje santykiaudami, ar tai karo laukuos susidurdami, ar tai patys į nelaisvę žygiuodami. Taip, pavyzdžiui, chazarams tarpininkaujant, rusai susidūrė su žydų kultūros pasauliu. Su skandinavų-germanų pasauliu rusai susidūrė per kniazių giminę. Skandinavai, ateidami į Rusiją, atsinešdavo savo kūrybos elementų, ir grįždami į Skandinaviją - nunešdavo rusiškųjų. Bizantijos pasaulis tuo labiau galėjo turėti įtakos, kadangi rusai palaikė su Bizantija ir gerus santykius—ir mito jos verstine literatūra. Taip pat rusai turėjo santykių ir su pietų slavais ir su kaukaziečiais, kuriems tarpininkaujant, susidūrė su iraniečių pasauliu. Pagaliau, ilgos kovos su pečeniegais, polovcais, totoriais —vėlei negalėjo nepadaryti savo įtakos. O kolonizuojant šiaurę, susiliejant su suomių gimine, taip pat buvo progos susidurti ir su suomių epu. Susidūrimas ar bendradarbiavimas su tomis tautomis negalėjo nepadaryti rusų psichikai tam tikros įtakos (pavyzdžiui, ir dabar rusuose tebežymu taip daug mongolų rasės įtakos — ir kalboj ir būde). Pagaliau pro Naugardą ir Kijevo Rusiją ėjo bendradarbiavimas su Vakarų Europa. Tokiu būdu esą ir tenka paaiškinti rusų epo motyvų, formų ir siužetų panašumas ir kitų tautų epo siužetai bei formos.

Šios krypties mokslininkai rusų epo studijų reikalu labai daug padarė, nušvietė, išaiškino daugelį klausimų bei faktų, apie kuriuos iki šiol buvo vienos legendos tepasakojamos. Jie davė net epo išsirutulojimo vaizdą istorinėj perspektyvoj. Jie padarė didelį *nuvalomąjį* darbą: atskyrė, kas yra gryna rusų kūryba, rusų gyvenimo padaras, kas yra iš svetur atplaukę. Tačiau ir šioje teorijoj yra nemaža ir, tariant, tamsiųjų pusių: ji medžiagą analizavo, ji jos nesintetino. Ji sugriovė senąją pilį, nuvalė nuo plytų kalkes ir šiukšles, bet iš nuvalytų plytų naujų rūmų nepastatė. Ir pačias plytas netvarkingai išdraikė po pievą. Ji kalbėjo tiktai apie epo laukują pusę. Bet kokiu būdu, kodel epas turėjo susikurti, ir būtinai ta forma, kokios jis yra, o ne kita? Ji nedavė bilinų susikūrimo, bilinų vidaus gyvenimo vaizdo. Ir todel bilinų vidaus esmė pasilieka ir toliau nežinoma ir paslaptinga, išblaškytos nuvalytos plytos tebelaukia naujo statytojo — sintetiko. Bilinų esmės paslaptis tebelaukia savo burtininko — spėjėjo, kurs pro istorijos kevalu įžiūrėtų ugnį — įžiūrėtų vidaus esmę.

VI.

Greta mitologininkų, „skolintojų“, antropologininkų teorijų, ima formuotis ir kas kartą įgaut vis daugiau ir daugiau įtakos vadinamoji *istorinė teorija*, pastaraisiais 25 metais užėmusi vadovaujamą vietą.

Istorinės teorijos šalininkai įrodinėjo ir įrodinėja, kad liaudies lirinės ar epinės dainos pagrinde glūdi tas ar kitas tikrovės faktas, buvęs akstinas dainai susikurti. Atsirėmus tikrovės fakto susikūrusi daina galėjo patekti įvairiausioms įtakoms, galėjo pasisavinti elementų iš jau buvusių dainininko repertuare padavimų, legendų, lirinių bei epinių dainų. Ilgainiui esą pirminis tikrovės faktas, davęs impulso susikurti dainai, paskęsta medžiagoj, kuri nelyginant aplipdė pirminį gemalą. O mokslininko uždavinys esąs — atlipdyti istorijos eigoj prilipusioji medžiaga, suvokti dainos pirminis gemalas, — suvokti dainos išsirutulojimo istorija.

Į bilinų istorinį elementą mokslininkai jau senai atkreipė dėmesio. Dar 1863 m. Maikovas istorinės teorijos dėsnius pavartojo gana plačiu mastu. Ir tie patys mitologininkai istorinės teorijos esmės nesikratė. Ypač kai Stasovas pasirodė su savo „indiškąja" teorija, mitologininkai, daugumas slavofilai, suskato ieškoti bilinose rusų buities, rusų istorijos, rusų dvasios, kaipo tokios, elementų. Istorinės teorijos dėsnius galutinai suformuluoja 1883 m. Daškevičius. Su istorinės teorijos pagrindiniais dėsniais solidarizuoja ir Aleksandras Veselovskis, dar 1883 metais pabrėždamas, kad bilinų pagrinde glūdi Rusijos istorijos faktas, ir kad bilinos yra kilusios iš Pietų Rusijos, dabartinės Ukrainos. Lygiai netoli nuo istorinės teorijos pagrindinių minčių pinas ir Ždanovo samprotavimai. Tačiau šiems mokslininkams istoriniai bilinų elementai teturi antraeilės reikšmės, jie niekuomet nebuvo jų pagrindinių studijų objektas, į juos jie darydavo ekskursijas tiktai pasitaikius progai, ar attikus tam tikram reikalui. Plačiausiai šią teoriją išrutulojo ir moksliškai ją pagrindė Vsevolodas Milleris savo gausiuose raštuose apie bilinas. Pirmuosiuose savo raštuose jis buvo linkęs į „skolinimo" teoriją, tačiau ilgainiui jis tolydžio tiria bilinų istoriją, tolydžio nagrinėja, kaip ir kiek rusų istorija atsispindėjo bilinose. Vsevolodas Milleris pabrėžia, kad bilinų siužetas galėjo būti ir iš svetur atklydęs, bet bilinos susikūrimas ir gyvenimas rusų dirvoje neišvengiamai turėjo prisisunkti rusų tikrovės elementų. Tad šių elementų Milleris ir ieško bilinose. Jis net per maža tesirūpina bilinų siužeto kilme. Jeigu jis kartais ir šį klausimą nagrinėja, tai juo rūpinas tiktai kaipo argumentu, jam svarbiausia — rusų tikrovės pėdsakai. Nagrinėdamas bilinos istoriją, jisai sulygina visus esančius tekstus ir stengias surasti seniausią bilinos formą. Ir tai padaręs, jisai stengias įspėti bilinos susikūrimo vietą ir laiką. Kokiu kriteriju reikia vaduotis nustatant bilinų variantų senumas, Milleris nenurodo. Kartais bilina jam atrodo senesnė, jei jos yra daugiau užrašų, o kartais — jei mažiau. O kartais bilinos senumo pažymiu laiko jisai jos užrašymo datą, o kartais ir ji jam nieko nesako. Kartais, konstruodamas seniausią tekstą, sulipdo kelių bilinų posmus. Ypatingos reikšmės deda jisai asmenų bei geografijos vardams, nors ir nusiskundžia bilinių vardų painiava

Tačiau vardai jam yra tasai centras, aplink kurį 'jis grupuoja medžiagą ir savo konstrukcijas. Vardo naudai jisai net ignoruoja bilinų turinį. Esą netenka norėti, kad bilinų asmuo atatiktų to paties vardo istoriniam asmeniui. Istorinis vardas galėjęs pasidaryti epinis del jo popularumo, nors jo realieji bruožai ilgainiui dingsta. Istoriniai vardai liaudies atminty apskritai išsilaiką kur kas ilgiau, negu surišti su jais padavimai Ne kartą Milleris ir pririša biliną prie kurio nors laikotarpio bei asmens, pasiremdamas vienu vardų sutapimu. Antras pagrindas, kuriuo atsiremdamas Milleris priskiria bilinas prie tam tikro laikotarpio, tai—buities bruožai, senovės ekonominio, valstybinio, visuomeninio bei šeiminio gyvenimo elementai. Jei bilinoj esantieji buities bruožai atatinka tos ar kitos vietos tam tikru laikotarpiu gyvenimo apystatoms, tai jis ir priskiria biliną tai vietai ir gadynei. Taip-pat jo samprotavimų eigoj žymų vaidmenį vaidina ir bilinos siužeto sutapimas su istorijos įvykiais. Tai esą irgi nurodo bilinos kilmės gadynę ir vietą. Pagaliau, jo konstrukcijose daug sveria ir vadinamieji *padavimai — tarpininkai*. Kartais bilinoj pasitaikę vardai duoda jam progos bilinoj ieškoti istorinių pagrindų, reiškia, ieškoti tokių davinių, kurie sutaptų su tikrove. O tokių davinių ima ir neatsiranda. Tuomet Milleris tikina, kad esą buvę tam tikrų padavimų, betarpiškai susikūrusių tikrovės faktų įtakoj, tik jie mūsų nepasiekę. Bilinos esančios tolimesnis tų padavimų plėtotės vaisius. Tad tie mus nepasiekę padavimai esą ir suriša biliną su tikrove.

Vsevolodas Milleris susilaukė daugybės [sekėjų, jo pradėto darbo tęsėjų. Jų tarpe žymiausias A. Markovas, kurs rūpinasi suvokti rusų epo kilmę ir jo pirminę sudėtį. Jis stengiasi suvokti bilinų susikūrimo vietą ir laiką, jų literatūrinę istoriją, tai yra suvokti tuos pakeitimus, kuriuos įnešė į bilinas laiko darbas. Markovas, kaip ir kiti vėlyvesnieji Millerio sekėjai (Šambinago, B. Sokolovas ir tt.), iš viso pateisindami mokytojo istorinę teoriją, bilinų susikūrimo eigoje pabrėžia dar ir kitą faktorį, žinomą iš „skolinimos" teorijos. Būtent, jie akcentuoja senovės literatūros paminklų įtaką bilinoms. Šiaip jau nei į istorinės teorijos esmę nei į jos kūrėjo metodus Millerio sekėjai nieko nauja neįnešė. Vienas tiktai Šambinago bandė įvesti naują bilinų klasifikaciją,—paskirstyti jas į „kanonines"

ir „nekanonines", atsižvelgdamas į jų tobūlumą bei istorinei tikrovei artumą. Tačiau iš šių pastangų nieko neišėjo, — niekas jo nepalaikė, ilgainiui ir jis pats nuo savo naujovės atsisakė.

Bilinų tyrinėtojai, istorinės mokyklos šalininkai, daugiausia ir pasidarbavo, nupiešdami bilinų susikūrimo ir išsiplėtojimo vaizdą. Jiems teko atsakyti ir į „prakeiktuosius" bilinų gyvenimo klausimus: kodel bilinos daugiausia dainuoja Kijevo bei Novgorodo — Maskvos Rusiją, o jų pačių berandama tik Rusijos šiaurėj? Kada, kur ir kokiu būdu jos susikūrė? Tad tenka įsižvelgti į tą vaizdą, atidedant kol kas į šalį kritiškus išmetinėjimus istorininkų teorijai, kurių verta istorininkams neмaža prikišti.

VII

Poetas nedainuoja, kaip vieversys pavasarį. Jam reikalingas tam tikras impulsas, duodąs progos jo kūrybinei energijai pasidaryti aktingai. Istorinė teorija ir sako, kad toks impulsas bilinoms susikurti ir buvę tam tikri istorijos faktai — asmenys ir įvykiai. Tiktai istorinė teorija bilinų istorizacijos procesą veda kitu keliu, negu aukščiau minėta mitologinė teorija. Būtent. Kiekvieną žymesnį visuomeninio pobūdžio įvykį esą gyvai atjaučia visi visuomenės nariai, ypač tieji, kuriuos jis betarpiškai liečia. Visuomenė, atjausdama įvykį, į jį reaguoja. Visuomenės nariai poetiškų gabumų kūria apie įvykį poezijos kūrinius, dainas. Tokie įvykiai lygiai gali būti istorinio pobūdžio, lygiai religiniai — apeiginiai, lygiai šiaip šiokiadienės buities, kurie tik gali sužadinti jausmus ir vaizduotę. Tokiu būdu liaudies kūrybos pamate glūdi realingi įvykiai. Į tą kūrybą savo keliu negali neatsiliepti liaudies pasaulėžvalga. Kalbant apie bilinas, — jose negalėjo neatsiliepti mitologinės liekanos, ar bent animistinės pasaulėžvalgos palaikai.

Rusų senovės raštų liekanos, visa eilė kronikų, paduoda kad ir trumpų žinių apie senovės rusų dainas. Tas kronikas, metraščius, daugiausiai rašydavo vienuoliai, nusistatę prieš pasauliškio gyvenimo viešuosius reiškinius; dainų buvimą jie mini

su širdgila, pačias dainas išniekindami. Esant tokiai padėčiai, nesą pamato įtarti, kad metraščių rašytojai dainų buvimą būtų pramanę. Jie nepaduoda tų dainų teksto. Bet jau lenkų metraštininkas Długosz, aprašydamas lenkų karaliaus Leškaus karą su rusų kniaziu Mstislavu Udaluoju 1209 m., (tą karą lenkai pralaimėjo) vaizduoja rusų džiaugsmą, kurį jie esą reiškė, garsiai šaukdami: „O, velikoje Svjetilo, pobjeditelj Mstislav Mstislavič! O, chrabryj sokol!" (Švietuly didysis, nugalėtojau Mstislave Mstislavičiau! Sakale narsusis!) Šis Dlugošo liudymas esąs ytin svarbus. Visų pirma ši citata labai artima stiliui išlikusios vienintėlės rytų slavų XII amžiaus poemos. „Slovo o polku Igorevje"—„Daina apie Igorio žygį". Antra, ir šioje poemoje yra pasakyta, kad buvo dainuojamos dainos kniaziams ir jų žygiams pagarbinti. Dainuojama ne tik rusuose, bet ir skandinavuose, vokiečiuose, moravuose. Pati poema yra jau Igorio ir jo družinos (kariuomenės) išgarbinimas. Pagaliau Dlugošo paduodama citata yra labai artima ir bilinų stiliui. Dlugošo citata apibūdina tris momentus: 1) Mstislavo laimėjimą, 2) pakilusį, džiaugsmingą kariuomenės ūpą, 3) kariuomenės garbinimą Mstislavui. Lyginamosios kitų tautų epų studijos duoda pamato manyti, kad tie trys momentai yra tasai metas, kada tauta ar kuris jos luomas kuria dainas, kuria epą. Eidamas lyginamųjų studijų keliu, dar pats Veselovskis priėjo prie išvados, kad tautos epinės dainos, tautų epai gimsta iš liriškai epinių dainų. Tinkas koks svarbus, liečiąs tautos, visuomenės ar kurio luomo reikalus įvykis, sujudinęs žmones, — ir susijudinusios širdys kuria dainas vadams, jų draugams, šiaip pasireiškiantiems ar pasireiškusiems asmenims. Yra davinių manyti, kad tokios sukurtos dainos pradžioje, būdamos daugiau epizodinės, yra apeiginio pobūdžio. Kad tokių apeiginių dainų rusuose jau yra buvę IX—X šimtmetį,—metraščiuose pėdsakų galima susekti. Kitos dainos, kartą padainuotos, savaime miršta, kitos įsimuša žmonių atmintin. Įvykiai, dainas pagimdę, grimsta praeitin, jų skardas tegyvena dainoje, o dainos kas kartas daros abstraktingesnės, tai yra mažiau besurištos su realumo faktu. Iš karto jas dainuoja liaudies poetai-dainininkai, paskum jau susidaro tam tikri profesionalai dainininkai. Tą mintį esą galima patikrinti kad ir Vakarų Europos liaudies kūrybos istorijoje. Taip atsitikę ir su

rusų liaudies dainininkais. Senovės Rusijos valdovas buvo kniazius su savo družina. Šis kariškių luomas dalyvavo daugiausiai visuomenės gyvenime, turėjo daugiausia įspūdžių, pareiškė daugiausia iniciatyvos. Pagaliau, šis luomas gyveno pilnesniu bendruomenės gyvenimu. Visai suprantama, kad iš šio rusų gyventojų luomo galėjo pradėti reikštis kolektyvinė liaudies kūryba. Metraštis, minėdamas 1149 metų karą, sako, kariškiai (muži otjni = družininkai) padarė kniaziui Andriejui Bogoliubskui „didžią garbę". Kaip ta garbė galėjo reikštis, paliudija minėtasis Dlugošo pavyzdys. Šiuo žygiu, matyti, garbinime dalyvauta visos družinos, dar nebūta dainininko profesionalo Bilinų tekstas aiškiai liudija, kad yra buvę ir neprofesionalų dainininkų. Taip, pavyzdžiui, bilina apie Dobrynją Nikitičą vaizduoja, kaip šis persirengęs atėjęs į puotą, sugrojęs ir padainavęs geriau už profesionalus. Ši bilina rodo dainininkų-profesionalų buvimą, kurie dainuodami groja kankliais (gusli jarovčaty). Profesionalų dainininkų atsiradimas istoriškai nesąs nepateisinamas daiktas. Augant rusų visuomenės ir valstybės gyvenimui,— gyvenimo aplinkuma neišvengiamai turėjo iššaukti atskirą dainininkų luomą. Kniazių skaičius padidėjo, prisėdo jų visur miestuose ir miesteliuose, padaugėjo družininkų karių, priviso bajorų ir šiaip turtingų žmonių—rados didelis reikalas žmonių, kurie galėtų linksminti kniazius, bajorus — valdantįjį luomą. Net ir naujais laikais kiekvienas karalius ar kunigaikštis laikė savo pareiga turėti prie dvaro būrį linksmintojų, teatro dalyviais vadinamų! Visai naturalu, kad iš karių luomo, vėliau ir iš kitų, ėmė skirtis dainininkai, kuriuos rūmuose mielai priimdavo ir gausiai apdovanodavo. Be ne tokį profesionalą dainininką mini ir metraštis (Ipatjevo), pažymėdamas 1240 m., kur pasakyta, kad „garsųjį dainininką Mitusą, nepanorėjusį tarnauti kniaziui Danilai, atvedė surištą ir apdraskytą". Profesionalų dainininkų buvimą paliudija ir minėtoji poema „Slovo o polku Igorevje". Profesionalų dainininkų kūryba eina jau kitu keliu, negu šiaip dainininkų — iš minios. Profesionalas dainininkas, kurio didžiausias tikslas yra kniazius garsinti, daugiausia dainuoja apie senovę, imdamas senovės siužetus, pindamas juos su dabarties įvykiais, gražindamas juos savo išminties pažibomis. Iš vienos pusės — jam jau susidaro

tam tikras repertuaras. Apie kurį nors svarbesnį įvykį savo dainas jis sutraukia į krūvą (į praeities dainas), tariant kuria epą. Iš antros pusės, istorinius įvykius apdainuodamas, esamą medžiagą savaip dabarties tikslui pritaiko. Iš jo istorinio tikrumo nėra ko laukti, nes jisai, kaip „Slovo o polku Igorevje" dainius sako: „mintimi lakioja po medį, pilkuoju vilku po žemę, raibuoju aru padangėje, jis klekėtoja per laukus ir kalnus". Atsiradus profesionalų dainininkų, tautinio epo faktas rusuose buvęs jau neabejojamas.

Vėliau dainininkai profesionalai sutapo su tam tikru gyventojų sluogsniu, pradžioje susidariusiu iš atėjūnų,—su vadinamais skomorochais (Skomoroch'o žodžio kilmė aiškinama dvejopai. Vieni sako, kad tas žodis esąs kilęs iš arabų žodžio mascara, kurs reiškia juoką, juokdarį; kiti sako, jis esąs kilęs iš graikų žodžio skommarchos, kurs reiškia juokdarių viršininką-meisterį). Skomorochai į Rusiją atėjo iš Bizantijos ir vakarų Europos. Senojoj Romos imperijoj buvo pasklidę vadinamųjų mimų bei gastrionų, tai yra keliaujančiųjų aktorių, muzikantų, fokusnikų, dainininkų. Iš jų vokiečiuose išsidirbo garsieji špilmanai, prancūzuose — žonglieriai. Kai kurie senovės rusų raštai mini greta skomorochų ir špilmanus, tuo rodydami jų kilmę iš Vakarų. Tačiau vardas skomorochai liudija, kad jie galėjo ateiti į Rusiją Bizantijai tarpininkaujant. Iki ateinant skomorochams Rusijoj teatro menas, berods, nebuvo žinomas. Jie, kaipo naujiena, buvo mielai sutinkami visose iškilmėse, puotose, vestuvėse ir tt. Skomorochai — linksmi vyrai. Metraščiuose ir kituose senovės raštuose yra daug medžiagos, rodančios, kaip kniaziai mėgo linksmintis, dėdamies prie skomorochų linksmybės. Bilinos pažymi, kad jiems puotose ar šiaip iškilmėse buvusi skiriama net tam tikra vieta — skomorochinė, tik už ypatingą pasižymėjimą juos prileisdavę prie bendro stalo. Kiek dvarai, bajorai bei prasčiokai skomorochus mėgo, tiek dvasiškiai jų nekentė. Kijevo metropolitas Kirilas Turovskis, gyvenęs dvyliktą šimtmetį, nelyginant mūsų Duonelaitis, keikė skomorochų meną, nes jie puotose „šoka, dainas dainuoja, pasakas šetoniškai mykia..." Iš aibės prakeikimų, skomorochams skirtų, iš paminėjimų metraščiuose ir bilinuose bent apitikriai suvokiame skomorochų veidą.

Skomorochas — dainininkas. Jis groja ir dainuoja. O dainuoja jisai, kaip ir senovės dainininkai, dainuoja senovės žygius, pindamas juos su dabarties įvykiais, gražindamas savo žodeliais-priežodžiais. Susiliejus profesionalams dainininkams su skomorochais, epo istorinė pusė negalėjo nenukentėti. Skomorochai—svieto perėjūnai, visko savo amžiuje yra matę. Jie žino, kur kas reikia dainuoti ir kaip dainuoti. Jie daug atsinešė ir svetimų elementų, painiojo juos su rusų medžiaga, o ir šią taip naudodavo, kad tik didesnio pasisekimo turėtų, daugiau pasipelnytų. Atsižvelgus į šiokį samprotavimą ir į dainininkus, nuspręsta, kad bilinos ėmė formuotis IX—XIII amžiuje, eidamos iš istorinių įvykių. Nelyginant, kaip Fr. Miklosich (skait. Miklosič) sako: „Kiekviena heroinė daina, svarbiausiais bruožais yra, vieno laiko su dainuojamu įvykiu".

Į klausimą, kodel bilinas težino vieni velikorosai, ypač šiaurės velikorosai, o jos dainuoja įvykius iš dabartinės Ukrainos žemės (bilinose dainuojami centrai—Kijevas, Perejaslavlis, Volynės Galičas, Černigovas—visa tai Ukraina; išimtį sudaro Novgorodo ir Rostovo—Suzdalės centrai),— į tą klausimą atsakyti buvo ne taip lengva. Visų pirma kilo klausimas, kurios slavų giminės buvo senovės Kijeviečiai? Dabartinė ukrainiečių tauta - naujas padaras—ar jau egzistavo jos užuomazga ir Vladimiro laikais? Kijevo periodo literatūra yra žinoma tik iš nuorašų, padarytų šiaurėje. O tie nuorašai galėjo būti pritaikyti (ir buvo) į šiaurės rusų tarmę. Vėlei, senovės raštuose buvo labai žymi vadinamosios senosios bulgarų kalbos įtaka, kuri atėjo į Kijevą drauge su krikščionybe ir raštu iš pietų slavų. Bet laikui einant ir toji kalba—senovės raštų kalba—pradėjo pasiduoti vietos įtakai. Tokiu būdu suvokti, kokia kalba kalbėjo Vladimiro laikų Kijeviečiai, nėra toks lengvas daiktas. Nuo Karamzino meto rusai buvo įpratę manyti, kad rusų istorija tęsėsi tolydžio nuo Riuriko iki dabarties, vadinas, kad ir visoje Rusijoj kalba buvo vienokia, ir tik vėliau suskilo, tariant, į „tarmes"—velikorosų, gudų, ukrainiečių. Kadaise liūdnai garsus Grečas paaiškino, kad ukrainiečių „tarmė" esanti lenkų įtakoj pagadinta velikorosų kalba. Kiti vėl manė, kad pirminė Rusijos slavų kalba ėmė skirstytis „tarmėmis" tik pradedant XIV amžiu. Tačiau toksai mokslininkas, kaip Šafarikas, o vė-

liau ir Miklosichas, ukrainiečių kalbą pripažino savita. Pereito šimtmečio viduiy Pogodinas paskelbė naują teoriją. Esą Kijevo Rusijoj gyvenusi Velikorosų giminė, tik totoriai arba ją išpiovę arba išvijç. O į jų vietą atėję gyventojai iš Galicijos, ir iš jų susidariusi ukrainiečių tarmė Kijevo srity. Veikiai pasirodė, kad Pogodino samprotavimai niekuo negali būti paremti. Į ginčą vėliau įsiterpė ir toki mokslininkai, kaip Žiteckij, Potebnja, A. Sobolevskij, Gruševskij ir kt. Šio filologinio ginčo smulkmenų nagrinėjimas per toli nuvestų.

Pagaliau yra manoma, kad senovės Kijevo Rusijoj vartota kalba buvo tasai pagrindas, iš kurio išsirutulojo vėliau rusų bei ukrainiečių kalbos. Rusų (velikorosų) kalba nuėjusi nuo pirminio pagrindo toliau, o ukrainiečių kalba — ne taip toli. Toks paminklas, kaip „Slovo o polku Igorevje" yra artimesnis ukrainiečių kalbai. O jei taip, jei bilinos ėmė formuotis IX—XIII štm. Kijevo Rusijoj, tai kokiu būdu pasidarė, kad bilinas išlaikė velikorosai, ytin, Rusijos šiaurėj, ir dabartiniai Kijevo srities gyventojai—ukrainiečiai bilinų nebeturi? Vadinasi, filologai istoriškajai bilinų aiškinimo teorijai iškėlė labai rimtą sunkumą. Istorininkai pasiryžo ir jį nugalėti—šiuo, tariant, kilniu tikslu pasikvietė į pagalbą istoriją. Jie tikina, kad senoji Kijevo Rusija buvo neramiausia senovės rusų žemė. Gyvenimas čia virte virė, sunkiausios kovos ėjo vienos po kitų. Vieną svarbų tautos gyvenimo įvykį privertė užmiršti kitas, dar svarbesnis. Susikūrusi Kijevo Rusijoj kazokija, nugrimzdusi nuolatinėse kovose su totoriais, su lenkais, net su turkais, savaime užmiršo senąjį heroizmą, senąjį epą. Ir jo vietoj liaudis kūrė kitas dainas: ukrainiečiai turi savo garsias dūmas, istorines dainas. Jos yra jau daugiau liriškos, negu episkos. Tai jau vėlesniųjų laikų padaras. Ir jos vaizduoja naujus karžygius — kazokus, jų vargus, jų žygius, jų naują heroizmą. Naujosios liriškai-episkos dainos dar nesuspėjo susimesti kiklan: jos tebėra kūpinos to gyvumo ir neramumo, kuriais gyveno to meto Ukrainos gyventojai. Šiuo reikalu Žiteckis apie jas ir sako: „Seniausios ukrainiečių dūmos mums pasakoja apie totorių puolimus, apie totorių nelaisvę, apie kazokų kovas su totoriais. Ši tema suriša dūmas su padavimais iš Lietuvių gadynės, kada Kijevo žemėje pečenjegus ir polovcus pakeitė totoriai. Spren

džiant iš „Slovo o polku Igorevje“ turinio, galima tikrai pasakyti, kad ukrainiečių dūmos yra Kijevo gadynės dainininkų tęsinys, tik dūmose kniaziai-karžygiai užleido vietą kazokams-karžygiams, polovcai-totoriams... Tai yra tikra žodžio prasme istorinis epas, tautos gyvenimo poezijos metraštis“. Vadinasi, ir ukrainiečiai turi nelyginant „bilinų“. O bilinų epą nunešė į šiaurę visoki kolonistai, kariškiai, maldininkai. Ramieji gyventojai traukė į šiaurę, kur pietų Rusijos gyvenimo verdenis nesiekė. Ypač šiaurės kolonizacija smarkiu tempu prasidėjo, kai Laisvasai Novgorodas savo laisvę prarado. Čia jau traukė į šiaurę ir visi tie elementai, kurie nenorėjo tikti su naująja dalykų tvarka. Traukė į šiaurę ir politikos nusikaltėliai, kur jų joks budelis nepasiekdavo. Bėgo į šiaurę ir šiaip laisvos dvasios žmonės, Maskvos teroro pabugę. Pagaliau, įsiutus Rusijoj cerkvės reakcijai, kai dvasiškiai paėmė į savo rankas visą viešoje gyvenimo kontrolę, liūdnos dienos atėjo pirmučiausiai skomorochams. Ir šie traukė į šiaurę, nusinešdami tenai savo dainas, savo meną. Šiaurės nesiekė istorijos triukšmas, gyvenimas čia bėgo savo lygia vaga. Šioje naujai susidariusioje gyventojų plotmėje ir glūdėjo senovinės poezijos išteklius. Šie gyventojai, nuolat kovodami su vargana gamta, nebuvo jos prislėgti. Čia buvo subėgę, ir vietoj išaugdavo laisvūs, stiprūs charakteriai. Išrykšdavo energija. Proto ir poezijos reikalavimai rasdavo maisto senovės padavimuose, gyventojų įsiimtuose ir ir išsiplėtojusiuose. Kiti Rusijos kraštai bilinas jau senai buvo pradėję miršti. Kai kurie XVII šimtmečio rankraščiai paduoda pasakų, kuriose ryški bilinų turinys. Vadinas bilinų dekadansas turėjo prasidėti dar prieš XVII šimtmetį.

Įrodinėdami, kad bilinos yra kilusios iš pietų, kad jos yra iš dabartinės Ukrainos atgabentos į šiaurės Rusiją, istorininkai, tariant, pašaukia teisman pačias bilinas,— atsiremia jų vidaus prieštaravimais. Esą dainuojant kniazius, bogatyrius, Kijevo Rusijoj garbinimo momentas savaime suprantamas. Tačiau šiaurėje yra dainuojamos garbinimo strofos ir tokiems herojams, kaip Solovej-Razbojnik, Čurilo ir pn., kurių visai, berods, nėra už ką garbinti. Čia garbinimo formula naudojasi tokiomis pat teisėmis, kaip ir vadinamasai pastovusai epitetas — abiejų poetiškų formulų istorinis kelias vienodas. Arba šiaurės žmogus

dainuoja biliną apie stepus, kurių jis savo gyvenime nėra matęs ir apie kuriuos jis jokio supratimo neturi. Jis negali įsivaizduoti, kad stepuos joks medis neauga. Ir dainuoja jisai, kad stepų vidury krūmas išaugo, ar riogso privirtę pūzdrai — „valežnik". Arba vėlei — mylimas bilinų posakis — „Pole čistoje" — grynas, plynas laukas. Bet šiaurės Rusijoj tokių dalykų nėra. Todel ir kyla paralelizmas, prasidedąs formula: „Ne ljesina v čistom polje šatajetsja" (ne miškužis plynam lauke šmešėluoja). Bogatyrius joja per tokį plyną lauką, kur „Sucho penjeve, korenišče polomalosja" — (sausas kelmaş, šakniakuolis sutraškėjo). Kitur bilina dainuoja net Saratovo stepų miškus — o stepnych ljesach Saratovych!

Istorininkų įsitikinimu, šitokių keistumų radęsi bilinose del to, kad šiaurės gyventojas, dainuodamas iš pietų atneštas dainas, yra drauge verčiamas dainuoti ir stepus, apie kuriuos jokio supratimo neturi.

Kai kurie mokslininkai (Vsevolod Miller) yra linkę į šį bilinų kilmės bei kelionės vaizdą įvesti žymių korektyvų. Jie mano, kad iš pietų Rusijos į šiaurę tėra atneštos tik tos kariškos bilinos, kurių vyriausius karžygius mini ir pietų Velikorosų epas. Tokie bogatyriai esą: Ilja Muromec, Dobrynja Nikitič, Aljoša Popovič. Kitos bilinos, šiaurėj užrašytos, gal būsią šiaurėje ir gimusios. Tačiau ir šis korektyvas nekeičia bendro bilinų kilmės konstrukcinio vaizdo.

VIII

Anksčiau nupasakotos bilinų kilmės vaizdas, kurs remiasi daugiausia istorininkų samprotavimais bei išvadžiojimais, iš šalies žiūrint, atrodo gana tikslus ir teisingas. Tačiau, giliau į jį įsižvelgus, pasirodo, kad čia ne viskas tvarkoj. Vaizdo pagrindų analizė parodo, kad čia reikia elgtis labai ir labai atsargiai. Pasirodo, kad istorininkų studijų metodai toli gražu ne be nuodėmės. Jie visų pirma pririša bilinas prie tam tikro istorinio įvykio, atsiremdami vardų atatikimu. O šios pažiūros negalima pateisinti nei teoretiškai nei praktiškai. Sunku

įsivaizduoti bei pateisinti toks liaudies kūrybos procesas, kuriame būtų išlaikytas vienas tik istorinis vardas, kada kūriny neišlieka nė vieno asmens ar įvykio realaus bruožo, kaip dažnai bilinose atsitinka! Vardų sutapimas neduoda jokios praktiškos naudos. Jeigu istorinis vaizdas bilinoj užsiliko ir joje nėra nė vieno tikro istorinio bruožo, tai toks vardas nieku būdu negali būti liudytojas bilinos senumo reikale. Vardas, esminiais bruožais nesurištas nei su istorijos asmenim nei su įvykiu, yra pats reikalingas liudytojų, yra tik moksliškas iksas ir daugiau nieko. Kas kita, jei pačiame epe yra istorinių bruožų. Dėl tos priežasties su tautosakos istoriniais vardais tenka elgtis ypatingai atsargiai, juo labiau atsargiai tenka daryti išvados iš vardų fakto.

Antras istorininkų abejotinas papratimas — tai statyti bilinų istoriniai ryšiai, remiantis buities elementais, valstybinio bei ekonominio gyvenimo bruožais. Tai būtų visai tikslus ir geras daiktas, jei būtų galima tiksliai nustatyti, kad tokie ir tokie papročiai (ar buities savybės) buvo tam tikrą laikotarpį tik tam tikroj vietoj. Jei tokie papročiai atsispindėtų bilinoj, tai būtų galima tikinti, kad bilina yra kilusi iš tos vietos ir iš to laikotarpio. Tačiau rusų gyvenimas plačiausioje geografijos ir istorijos erdvėje yra toks vienodas. Del to ir buities savybių atsispindėjimas bilinoje maža ką tegali pasakyti apie jos kilmę.

Pagaliau, istorininkų pramanyti „padavimai — tarpininkai" yra grynas fantazijos padaras, niekuo nepagrįstas. Ir del to savo teorijos praktiškose išvadose istorininkai ne kartą pasiekia labai liūdnų rezultatų. Tai jų nustatyti „pirmapradžiai" bilinų tekstai dažnai pasirodo esą vienas prasimanymas, tai istorinių vardų statymas priešais neturi faktų pagrindo, jai buities pažymių sulyginimai neturi nei chronologinio, nei teritorialinio specifingumo, tai jų analizės siužeto srityje pakyla į abstrakciją. Istorininkų metodai plačiai atveria vartus sauvalei ir fantazijai. Nors jie savo samprotavimų negali įrodyti, kad jie pasidarytų visiems privaloma tiesa, bet už tat užkerta kelią ir oponentams. Pavyzdžiui, vienas istorininkas (Šambinago) tikina, kad bilinų herojo Vasilijaus Buslejevičiaus tipo susiformavimui žymios įtakos padarė Ivan Groznyj, realusis asmuo. Istorininko įrodymai neišlaiko kritikos, bet ir negalima įrodyti, kad jis sako netiesą. Tai įrodyti

reiškia įrodyti, kad Ivan Groznyj neturėjo įtakos Vasilijaus Buslajevičiaus tipo susikūrimui. Šitoks daiktas įrodyti iš esmės nėra galima. Taip yra apskritai ir kitų istorininkų konstrukcijose. Galų gale pasidarė, kad patys istorininkai ir savybėje nelabai tesusikalba. Vienas tikina savo, kitas savo. Vienas kito negali nei įtikinti, nei „sumušti"; kiek istorininkų, įtiek konstrukcijų. Net didieji mokyklos šulai gavo paabejoti del savo konstrukcijų tikslumo. Pats Aleksandras *Veselovskis*, gyvenimo pabaigoj stovėjęs šios srovės eilėse, laikė reikalingu peržiūrėti daugelį jau išspręstų klausimų ir įsitikinti, kad mes dar daug ko nežinom. Ir *Chalanskis* prisipažįsta, kad jam labai retai tepavykdavę pasiekti išvadų, kuriomis tikėtų ir jis pats. Teorijos centralinis šulas, Vsevolod *Milleris*, kartą pareiškė, kad stengtis suvokti bilinų išsiplėtojimo keliai esąs toks pat naudingas darbas, kaip ir vėjo lauke gaudymas. *Kirpičnikovas* nusiskundžia, kad istorininko straipsnis tėra tik tol įtikinamas, kol jį skaitai; vos sumanei jį atpasakoti, tuojau išlenda visa eilė skylių ir plyšių, kuriuos nėra kuo užkimšti. *Korobka* savo šios rūšies pesimizmu dar toliau nueina. Jisai pareiškia, jog akylesnis įsižvelgimas į poetiškosios tautosakos medžiagą apskritai sumažino tikėjimą, jog kada nors seksis bent šiek tiek geriau surasti rusų epui istorinis pagrindas, jog ji bus galima pagrįsti istoriniais įvykiais bei asmenimis. Ilgų ieškojimų bei pastangų gale pasirodo, kad epe tėra vos keli istoriniai vardai, kuriuos sunku betgi pririšti prie kurio nors istorinio asmens. O toksai *Srez nevskis*—visai nusivylęs Jisai pasisako, kad atiduodamas visus kreditus bilinoms, kaipo tokioms, neturi drąsos ginti nei jų istoriškumo, nei jų senumo. *A. Loboda* dejuoja, kad tais pačiais klausimais yra didžiausias nuomonių įvairumas, o *N. Trubicynas* stebis, kad šios įvairios nuomonės, net priešingos viena kitai, yra vienodai įtikinamos.

Šie istorininkų nusiskundimai parodo, kad jų teorijoj yra kažkas negera. Kai kurie, *Loboda* ir *Trubicynas*, mėgina gaivinti eklektinę teoriją, pavadintą „Suderinimo teorija" (soglasovanija). Jų nuomone, pirmieji mokslininkai del to daugiausia klydę, kad jie per daug siaurai laikydavęsi vieno kurio metodo. Esą mitologininkai per daug vertinę mitologinį procesą ir ieškoję mitų dargi ten, kur buvo aiškūs naujojo meto reiškiniai. „Skolinto-

jai" esą per daug susirūpino skolinimos faktu, visai aplenkdami kultūros pagrindus, kurie epines temas jų kelionėje lydėjo. Istorinis metodas irgi turįs tam tikrų pavojingų savybių, kurios atveda į nesuderinamus prieštaravimus. Bilinų tyrinėjimas tik tuomet tegalįs būti sėkmingas, kada tyrinėjimuose bus suderinti šie trys principai.

Tačiau ir derintojai didele pažanga negali pasigirti. Visų pirma jie daro ne visai teisingus priekaištus pirmatakiams, kurių patys žymieji, kaip *Veselovskis*, *V. Milleris*, *Ždanovas*, *Buslajevas*,—nė vienas nesilaikė įkibę vienos kurios teorijos, vieno metodo, nė vienas jų nesidėmėjo išimtinai viena kuria bilinų puse. Antra vertus, „derintojai" savo „suderinimo" teorijoj nieko naujo nepasiūlė: jie siūlė mechaniškai sulieti senuosius metodus. Metodus, kurie, pavieniui paimti, maža aiškaus tedavė. Jie, siūlydami daugelį neaiškumų sudėti į krūvą, žinoma, nieko aiškaus negalėjo susilaukti. Vienas teorijos „kūrėjų" — *Trubicynas*, patsai pareiškė del jos abejonių, pripažindamas, kad ir joje yra daug neaiškumų. Kitaip, žinoma, ir negalėjo būti. Tokiu būdu, anksčiau atvaizduoti didieji bilinų kilmės rūmai, pasirodo, pastatyti ant gana abejotinos rūšies pamatų.

Bilinų studijų rezultate paaiškėjo labai nedaug. Paaiškėjo, kad bilina, nors ir remias gyvenimu, bet vis delto yra labai toli nuo tikrovės. Nors joje yra buities, istorijos elementų, bet jie neatatinka tikrovei, jie yra kūrybiškai perdirbti. Bilina savo istorijos kelionėj ėjo iš lūpų į lūpas ir keitės, joje atsispindėjo dainininkų nuotaika, pažiūros, skonis. Pagaliau paaiškėjo, kad bilina nestovėjo skyrium nuo kitų kūrybos rūšių — legendų, padavimų, pasakų, dainų, kad jose atsiliepė Rusijos bei užsienio knyginė literatūra. Visa tai yra teisybė, visa tai yra tikra. Bet visa tai, palyginant su ta energija, kuri įdėta į bilinų studijas, yra labai mažas laimėjimas.

Kad taip atsitiko, nemažai yra kalta rusų literatūros mokslo pagrindinė kryptis. Rusų literatūros istorikai bei kritikai jau senai įprato literatūros kūriniuose ieškoti visuomenės, sociologijos, filosofijos, religijos—viso, ko tik norit, tik kuo mažiausia literatūros. Lygiai taip pat atsitiko ir nagrinėjant bilinas. Ieškojo jose istorijos, mitologijos, kitų tautų kūrybos davinių, bilinų studijas paversdami kultūros ir politinės istorijos trakta-

tais, o pačią biliną, kaipo tokią, *kaipo meno kūrinį*, ėmė ir praleido — dramblio nepastebėjo! Žinoma, niekas iš nagrinėtojų neneigė bilinos nuopelnų meno srity (ne vienam tai daryti ir tautinė savimeilė neleido), kiti protarpiais net jų meniškąją pusę paanalizuodavo, bet niekas jų nepasirūpino išnagrinėti meniškąją bilinų pusę, kaipo tokią: niekuomet bilinos kūrybinės savybės nebuvo tiesioginių studijų objektas. Tuo tarpu bilina yra estetinis faktas, ir jų estetinė pusė turėtų būti pirmoj eilėj išnagrinėta. Tuomet gal daug kas neaišku paaiškėtų.

Teisybę pasakius, čia mokslininkus žymiai suklaidino patys bilinų dainininkai. Dainininkai, kaip juos rusai vadina „skazitel'iai", „starinščik'ai", pareiškia aklo prisirišimo prie bilinos teksto. Jie tiki, kad bilinoj glūdi sukauptos senovės liekanos, tėvų, protėvių padavimai, ir „starinščikas" iš visų pajėgų stengias būti kuo ištikimiausias tėvų tradicijoms, — kuo tiksliau atpasakoti tekstą, kurį išmoko. Kai *Gilferdingas* pastebėdavo dainininkui, kad jis nedarnai padainuoja, tai šis stengdavos atsiminti, kaip seniau dainuodavo, bet nepapildydavo savo prasimanymu. Dainininkai naudodavo terminus, kurių net patys nemokėdavo paaiškinti. „Taip dainuojama" — pasiaiškindavo paklausti. Kitas bilinų žymus rinkėjas, *A. Markovas*, pasakoja apie vieną dainininkę, kuri bijodavo bilinų tekstą iškreipti pikčiau, kaip nuodėmės. Ji prieš dainuodama visa nuodugniai apgalvodavo, nes jos nuomone, kas iš bilinos išmesti ar pridėti reiškia prakeikimas nusipelnyti. Šitoks dainininkų bilinų teksto įsikandimas ir davė progos pažiūrėti į bilinas, kaipo į medžiagą, siekiančią giliausios senovės.

Tuo tarpu tie patys bilinų rinkėjai paduoda ir kitokios rūšies faktų. Tas pats *Gilferdingas* liudija, kad „starinščikai" turėjo palinkimo improvizuoti. Gilferdingo nuomone, bilina susidedanti iš *tipiškų* ir *pereinamųjų* posmų. Tipiškuosius posmus esą „starinščikai" išmoksta atmintinai, o kitus — naudoja savo nuožiūra: ištęsia, trumpina, keičia eiles ir formą. Taip darydami, dainininkai nori darniau padainuoti biliną, kurią iš tikrųjų bus jau užmiršę. Rybnikovas, Gilferdingas, Markovas, Op̌čukovas, Vasiljevas pabrėžia, kad bilinos tekstas pareina nuo dainininko, kurs dažnai sąmoningai tekstą keičia, norėdamas padaryti didesnio įspūdžio. Iš antros pusės ir bilinų klausytojai pastebi,

kad jie netiki dainuojamu įvykiu ar senovės žygiu, ir visdelto jais dėmis, kaipo tikrais, ir kaipo tikrus pergyvena. Lygiai kaip kultūros žmogus pergyvena meno kūrinio įvykius ir nuotaiką, nors niekam galvon neateina tikėti jų tikrumu. Vadinasi, ir dainininkams ir klausytojams rūpi bilinų estetinė pusė. Ir šis estetinis bilinų interesas mokslininkų liko nepastebėtas. Priėjo jie prie bilinos, apėjo aplink ją, sučiuopė kai kuriuos jos bruožus, bet neišaiškino jos esmės. Palygindami variantus ir nuotrupas, ištaršė biliną į kąsnius, su gyvu bilinos organizmu pasielgė taip pat, kaip elgias chirurgas, nupiaudamas ranką ar koją, o bilinos ūgio vidaus dėsniai liko nesuvokti ir nepastebėti. O bilina—pirmučiausia yra meno kūrinys, ir kaipo toks, gyvena savo vidaus gyvenimu, vaduojas vidaus dėsniais. Atrodo, turėtų būti bilinų studijų pirmiausias uždavinys suvokti jų meninė pusė, tai yra pažinti pats faktas. Rusų mokslininkai to nepadarė, ir rezultate suvokė priežastį tokių dalykų, kurių visai nė nėra; neištyrę daikto savybių, ieškojo jo pasireiškimų praeity, ieškojo priežasčių ir rado visai ką kitą, negu reikėjo. Tad iš pradžios turėtų eiti *stoviškos* bilinų studijos, ir paskui tik *kilmiškos* o ne atbulai, kaip rusų mokslininkai darė.

Šitokia prasme bilinų studijų klausimą ir iškėlė jauniausias bilinų nagrinėtojas *A. Skaftymovas*, 1924 m. išleidęs žymų bilinologijoj rašinį *„Poetika i genezis bylin“* — bilinų poetika ir genezė. Šiame rašte jisai kritiškai peržiūrėjo dabartinius bilinų tyrimo metodus, plačiai sustodamas ties istorine teorija, plačiai pasiremdamas pačių bilinų faktais, iškelia prieš istorinę teoriją visus tuos argumentus, kurie čia aukščiau buvo atpasakoti. Taip pat griežtai ir ne be pagrindo pasmerkė jisai ir „suderinimo“ teoriją, kuri ir pirm jo buvo gerokai barama. Skaftymovas pirmas iš rusų mokslininkų pažvelgė į bilinas, kaipo į meno faktą, pirmas užsimojo suvokti bilinų estetinius dėsnius bei veiksnius.

XI.

Skaftymovas konstatuoja, kad didžiulė dauguma epinių bei dramatinių kūrinių, pradedant paprastu liaudies anekdotu, bulvariniu romanu, baigiant klasine tragedija, savo įdomumą remia ***paslaptingumo, nelaukiamumo, nustebinimo*** efektais. Autoris, įvesdamas paslaptingumo, nerimo, nustebinimo efektus, stengias išskirti iš kitos medžiagos tai, kas jam atrodo visų svarbiausia, žymiausia, nuostabiausia. Šių efektų kryptis bei konjunktūra visuomet nurodo autoriaus įkvėpimo veiksnius, jo simpatijas ir antipatijas, jo skonį ir pažiūras. Šios kūrybinės priemonės visuomet nurodo kūrybinę temą.

Lygiai esą ir bilinų architektonika, kaip atskirų epizodų išbaigimo tendencijoj taip ir visumoje, remias ***nustebinimo*** bei ***nelaukiamumo*** efektais, kurie ir nurodo visumos fiksacijos svarbiausį objektą. Bilinos įvairiais būdais pradžioj, visuomet labai trumpais posmais, iškelia herojų ir apibūdina dramatinę padėtį. Dainininkas savo pažiūras į herojų nelyginant slepia. Bogatyris pradžioj nepasireiškia pilnu savo ūgiu. Bogatyris paprastai per maža yra įvertinamas. Tai jis labai jaunas, tai girtuoklis, tai liurbis, dažnai ir be jokios priežasties publika jį per maža vertina, net skriaudžia jį. Prieš susikimbant bogatyriui su priešininku, bogatyris atrodo menkesnis už priešininką. Bogatyrio pajėgos privalumai sumažintos, o priešininko—padidintos. Pagaliau visokie rūstūs ženklai, pranašavimai, įspėjimai lemia bogatyriui pražūtį iš priešininko rankos. Visos šios kūrybos priemonės sudaro tokio įspūdžio, kad bogatyris yra toks menkas vyras, kad su milžinu priešininku nė prasidėti negali — kur jam imtynės laimėti! Tokiu būdu bilina parengia tam tikrą klausytojo nuotaiką. Prirengus skaitytoją, dainuojamas kovos momentas. Ir čia bogatyris priešininką nugali nepaprastai lengvai, tarytum juokuodamas, tarytum priešininkas nė nesipriešina. Aprašydamas kovą, dainininkas tik dainuoja rusų bogatyrio žygius, neminėdamas, kaip priešininkas ginas. Tokiu būdu rusų bogatyris yra ypatingai išskiriamas, jo nuopelnas ypatingai pabrėžiamas. Kai kovoj susiduria du rusų bogatyriu, dainininkas jau nežino, katram duoti pirmenybė, jis savo simpatijas padalo, ir tuomet duoda batalijos vaizdą, kuriam sudaryti jis visuomet

randa bendrų formulų (jūrės siūbuoja, žemė dreba ir tt.). Bilinoj svarbiausias yra kovos momentas. Kova pasibaigė – daugiau nėra kas bepasakoti; pridedami keli žodžiai apie visų džiaugsmą, dėkingumą bogatyriui — ir baigta: bogatyris su jo žygiu išgarsintas, klausytojai — nustebinti.

Tokiu būdu visa bilinos konstrukcija sukoncentruota aplink vyriausiąjį herojų, o jis pats teegzistuoja savo karo žygy. Herojus vienintėlis džiaugimos objektas. Visa kita turi prasmės tik santykiuose su juo. Be vyriausiojo herojaus bogatyrio, bilinoje figuruoja dar kiti asmens: jo priešininkas ir, tariant, *rezonuojančioji* sritis. Bet šie antrieji asmens išvedami, norint motyvuoti bogatyrio žygius. Pats herojus ir jo priešininkas reikalingi įvyksiančiai kovai vaizduoti. Kiti asmens sudaro foną, pabrėždami herojaus nuopelną, karžygiškumą. Šie asmens figuruoja, kaipo nukentėję nuo priešininko, reikalingi apgynimo, arba stačiai paprasti žiūrovai, reiškią savo nustebimą bogatyrio žygiais bei pagirimą.

Ši bendroji bilinų architektonikos kryptis paaiškina ir bilinų žodžių medžiagą. Ne visi momentai dainininkui vienodai reikšmingi. Įvykius, neliečiančius herojaus esmės, bilina neaprašinėja, juos kuo trumpiausiai referuoja. Už tat daiktus, reikalingus herojaus pagrindinėms savybėms pabrėžti, aprašinėja nepaprastu atsidėjimu bei uolumu, aprašinėja tuos bruožus, kurie artimiausiu keliu veda į siužetą. Diuko Steponavičiaus nuopelnas, kad jis turtingas — aprašinėjami jo turtai; Čurila Plenkovičas — gražuolis: aprašinėjama jo išvaizda, rūbai; Mikula Seljaninovičas artojas: aprašinėjamas jo arklas. Bilinose apie karžygių nuopelnus aprašinėjama, kaip bogatyris balnoja žirgą, joja ir tt. Bilinos pasakojimo tempas labai greitas, bet nevienodas: jis žymiai lėtesnis tuose posmuose, kurie vėl reikalingi herojaus pagrindinėms savybėms pabrėžti. Bilina mėgsta kiekvieną bogatyrio apdaro smulkmeną ir ją vaizduoja ideališkai (aukso, sidabro, šilko...). Kartais tuo pačiu savybių pabrėžimo tikslu yra įvedami dialogai, kuriuose dainininkas atvirai reiškia savo simpatijas herojui. Dainininkas apdovanoja savo herojų tais daiktais ir tomis savybėmis, kurie jam atrodo geriausi, kilniausi: herojaus apibūdinime pasireiškia dainininko asmens skonis. Del to ne kartą tas pats herojus įvairiose bili-

nose pasižymi įvairiomis, net priešingomis savybėmis. Ir vis delto visuomet pasakojimo centre pasilieka herojus su jo didvyrišku žygiu, kuris yra išgarbinamas.

Šitokiu būdu apsprendęs bilinų architektoniką ir jos tendenciją, *Skaftymovas* eina nagrinėti klausimo, kiek ir kaip gali atsispindėti bilinose istorija, kaip santykiuoja bilinose tikrovė su prasimanymu. Ir šiuo taip svarbiu klausimu Skaftymovas duoda kelias pamokinamas pastabas. Čia pagrindiniuose bruožuose priima jisai istorikų genetinę teoriją, tik nori ją pagrįsti, atsižvelgdamas į estetines bilinos savybes. Išeidamas iš to fakto, kad bogatyrių bilinos labai skiriasi savo siužetais, kad bilinos, besikeisdamos pas atskirus dainininkus, išlaiko pagrindinį siužeto kevalą, Skaftymovas yra priverstas pripažinti, kad bilinos istorijoj yra buvęs momentas, kada faktinoji konkretybė buvo betarpis bilinos kūrimo objektas. Kitaip esą visai nebūtų galima pateisinti bilinų susikūrimo fakto. Toks siužeto kevalas galėjęs būti tik visiems žinomas kuris gyvenimo įvykis. Bet taip buvęs tik pačioje bilinų susikūrimo pradžioj. Ilgainiui, kai realusai faktas imamas miršti, prasideda jo deformacija ir bilinoje dėmesį ima traukti ne be faktinoji pusė, bet ideologiniai, psichologiniai ar estetiniai interesai, kurių negalėjo nebūti ir bilinos užuomazgoj. Kai tikrovės faktas jau visai užmirštas — nebėra reikalo jis vaizduoti taip, kad jis atatiktų tikrovei, tuomet visą dėmėsį jau sukaupia psichologiniai bei estetiniai veiksniai. Tuomet bilina, siekdama aukščiau apibūdinto efekto, laisvai elgiasi su medžiaga, laisvai kombinuodama detales. Vienos detalės atmetamos, kitos — padauginamos, varsos sustiprinamos arba sušvelninamos, veikiantieji asmens pakeičiami ar iškraipomi, visa įvykių eiga savotiškai interpretuojama. Visa tai daroma, siekiant padidinti pagrindinį efektą. Visų šių perturbacijų rezultate gaunama ištisai išlaikytas bei tikslus siužetas, siekiąs aiškiai jaučiamo tikslo. Šiais samprotavimais atsiremdamas, Skafymovas formuluoja pirmąją savo išvadą: bilinos siužeto istorinė tikrovė keičias, prisitaikindama į svarbiausiąjį estetinį bei psichologinį uždavinį, kurio siekia tas ar kitas siužetas.

Dainininkas, vaizduodamas herojų, apdovanodamas jį įvairiomis savybėmis, privalo pats turėti tam tikrą sąvokų atsargą,

kuri galėjo susidėti iš jo paties patyrimų bei iš kitų pasiskolintų sąvokų. Klausimas, iš kur bilinų dainininkas gavo žinių bei supratimo, pavyzdžiui, apie kniazių bei jo valdžią, neišvengiamai verčia daryti istorinius ekskursus bei palyginimus.

Pasitaikęs bilinoje kurio daikto pavadinimas liudija, kad daiktas dainininkui buvo žinomas arba iš *patyrimo*, arba iš *girdų*. Pavyzdžiui, bilinoj pasakyta, kad pašautas Solovej Razbojnik apvirto, kaip avižų pėdas, — „kak ovsjanoj snop". Vadinasi, bilina perėjo per tokį gyventojų sluogsnį, kur avižų sėja buvo žinoma. Visas klausimas, kada šis palyginimas įterptas į biliną: ar ją kuriant, ar ją toliau atiduodant iš lūpų į lūpas? Atsakymui į šį klausimą Skaftymovas ir panaudoja bilinos architektonikos analizę. Pasirodo, istoriniai atsiminimai bilinose ne visi vienodame laipsny palaiko ryšius su tikrove. Ryšių stiprumas žymiai priklauso, kokią funkciją pildo bilinoje tas ar kitas atsiminimas. Istorinis atsiminimas turi daugiausia tikrovės pažymių tuomet, kada jis yra įterptas į *pagrindinį siužetą*, tiksliau, *siužetinį veiksmą*. Tuomet jis visų daugiausia gali pasižymėti archajiškumu. Jei įbuities ar akcesuarinės detalės artimiausiu būdu nedalyvauja siužeto konstrukcijoj, jeigu jos yra panaudotas tik aprašymo ar stiliaus reikalui, tai tuomet jų istoriškumas yra labai abejotinas. Tuomet nėra jokio galėjimo jas surišti su tam tikru laikotarpiu ar geografiniu plotu. Pagrindinė bilinos koncepcija ir kryptis liekas nepajudinama, bet detalės keičias, kaip upės vanduo. Šios detalės ir sudaro tautosakos savybę, kurią dar Herderis pavadino „Flüssigkeit". Jei dainininkas dėmisi bilinos turiniu, daugiau atsižvelgdamas į estetines, ne istorines savybes, tai jis detales naudoja labai laisvai, senąsias, archajines detales papildo ar pakeičia naujomis, jo paties patirtomis. Tokios detalės priklauso visiems laikams, visiems geografijos plotams, visoms grupėms, per kuriuos perėjo bilina. Aiškus daiktas, tokių detalių istorinė reikšmė yra labai menka. Panašiai yra ir su bilinose dainuojamais asmenimis. Jei asmuo bilinos siužete vaidina centrinį, veiksminį vaidmenį, tai galima ieškoti tam asmeniui istorinių pagrindų. Jei bilinos asmuo tenkinas tik *rezonatorio* ar *publikos* pareigomis, tai toks asmuo, nors jo vardas būtų ir labai istoriškas, *jokios istorinės reikšmės neturi.*

Pagaliau šiame reikale daug nusveria ir bilinos stilius. Bilina visuomet vaizduoja idealines herojo savybes, visuomet kuria idealui išdabinto pasaulio koloritą. Jei buitis idealizuojama, tai idealizuojamosios sąvokos turėjo kokių nors būdų susikurti, turėjo būti faktoriai, jas pagimdę. Gal ir idealizuojamos sąvokos galėtų kartais duoti supratimo apie realiąją buitį, kurios atsiremdama susikūrė bilina. Tačiau niekuomet negalima pamiršti, kad tai yra idealizacija. Prieš darant iš jų kurias išvadas, visuomet tektų iš jų iššluoti idealizuojamieji elementai.

Skaftymovas, baigdamas savo studiją, pabrėžia, kad, pirm nagrinėjant bilinas genezės žvilgsniu, tenka įsižiūrėti *į jos dalių vidaus konkstruktyvinę prasmę.*

Tokiu būdu ir Skaftymovas istorinės teorijos esmės neatmeta. Tik jo mokytas kriticizmas stengiasi užkirsti kelią palaidai fantazijai. Jo iškeltoji mintis, kad į bilinas reikia žiūrėti pirmučiausia kaipo į estetinį faktą, žinoma, yra sveikintina. Tik gaila, kad ir jis iki galo jos neišplėtojo, teduoda jos tik vieną posmą. Įsižvelgimas ne vien tik į bilinų architektoniką, bet ir į bilinų poetiškas formulas bei jų istorinį išsiplėtojimą, daugeliu atvėjų duotų pozityvesnių rezultatų. Šiuo žvilgsniu jau Aleksandras *Veselovskis* padarė didelį žygį, apmesdamas istorinės poetikos posmus. Bilinų stiliaus istorinė analizė neišvengiamai turėtų atvesti platesnių istorinių perspektyvų. Kaip lygiai kalbos istorija ne kartą atidaro tokius slėpinius, kurių istorikai bei geografai nepajėgia įspėti. Įsižvelgus į bilinų stilių, gal plačiau paaiškėtų ir bilinų vidaus prasmė. Nieko negalint pasakyti prieš Skaftymovo pasiūlymą pradėti bilinų studijas įsižvelgimu į jų detalių konstruktyvinę prasmę, tenka pastebėti, kad šis „išradimas" nusitęsusioj bilinų byloj kol kas maža ką tepaaiškina. Skaftymovas, galų gale, nei bilinų poetiką davė, nei jų genezę parodė. Tik parausė pamatus istorininkų iškilios konstrukcijos, iškeldamas reikalą *visą medžiagą peržiūrėti iš naujo.* Bet juk dar Aleksandras *Veselovskis* siūlė peržiūrėti „išspręstuosius" klausimus ir įsitikinti, kad mes dar daug ko nežinome. Rezultatai, rodos, maža teramina, atsimenant milžiniškas mokslininkų pastangas, nusitęsusias ilgus dešimtmečius. Nors ir labai liūdna būtų, tačiau tenka prisipažinti, kad poetinė bilinų istorija tebėra dar neparašyta.

Prof. W. Sesemann.

Beiträge zum Erkenntnisproblem.

I. Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen.

I.

Wenn wir das Erkenntnisproblem in seiner schlichten Gegebenheit betrachten, so wie es der phänomenologischen Analyse sich darbietet, ohne uns an eine bestimmte standpunktliche Lösung desselben zu binden, so ist es zuallererst die Korrelation von (erkennendem) Subjekt und (zu erkennendem) Objekt, die uns als Grundcharakteristikum das Erkenntnisphänomens entgegentritt. Ausserhalb dieser Korrelation gibt es kein Erkennen, — darin stimmen wohl alle die philosophischen Lehrmeinungen überein, welche die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Erkenntnisproblems anerkennen und auf jeden Versuch dasselbe aus irgend welchen anderen Problemen (z. B. der psychologischen Genesis der Erkenntnis oder der logischen Struktur des Wissens) abzuleiten, verrzichten. Die Korrelation von Subjekt und Objekt ist eine notwendige und unlösliche; kein Subjekt ohne zu erkennendes Objekt; aber ebenso auch kein Objekt ohne es erkennendes Subjekt. Die Korrelation von Subjekt und Objekt ist ferner nicht umkehrbar. Das Verhältnis des Subjektes zum Objekt ist ein anderes als das des Objektes zum Subjekt: die Funktionen jedes der beiden Korrelationsglieder sind wesenhaft verschieden. Das Subjekt „erfasst" das ihm gegenüberstehende Objekt und eignet sich dasselbe gleichsam in allen seinen Wesenszügen und Merkmalen an; der Erkenntnisakt geht vom Subjekt aus und ist auf das Objekt gerichtet. Das Objekt dagegen steht diesem Akt gleichgültig gegenüber; es bleibt, was es ist, und bestimmt dabei doch den Inhalt des vom Subjekte ausgehenden Erkenntnisaktes. Aus diesem wesenhaften Unterschied zwischen Subjekt und Objekt geht bereits hervor, dass keines auf das andere zurückführbar ist. Alle Versuche das Subjekt aus dem Objekt abzuleiten (wie es z. B. der Materialismus macht) oder das

Objekt als Erzeugnis des Subjektes zu betrachten (wie es z. B. der absolute Idealismus Fichtes tut) sind daher prinzipiell undurchführbar und — im Grunde genommen — sogar sinnlos. Das Gegenüber von Subjekt und Objekt ist also notwendig ein transzendentes und lässt sich in keiner Weise auf ein Immanenzverhältnis zurückführen (d. h. auf ein Verhältnis wenn auch nur partieller Identität oder Koinzidenz).*)

Die grundlegende Bedeutung dieser Korrelation für die Erkenntnis scheint somit — phänomenologisch betrachtet — evident zu sein und zu keinen Zweifeln Anlass zu geben. Nur innerhalb der Korrelation von Subjekt und Objekt kann vom Sein als *Gegenstand* der Erkenntnis die Rede sein.

Allein so einfach liegt die Sache doch nicht. Betrachtet man die Korrelation von gnoseologischem Subjekt und Objekt näher und achtet darauf, wie sie sich in den verschiedenen konkreten Erkenntnisakten realisiert, so stellt es sich alsbald heraus, dass sie dem philosophischen Verständnis erhebliche Schwierigkeiten bereitet; und zwar sind das — Schwierigkeiten, die sich nicht nur auf das gegenseitige Verhältnis von Subjekt und Objekt beziehen, sondern die dem Gegenüber von Subjekt und Objekt als dem Fundamente der gesamten Erkenntnisrelation anhaften. Ist dem aber so, so muss auch dies Gegenüber von Subjekt und Objekt selbst zum Problem für die Erkenntnistheorie werden.

II.

Den historischen und teilweise auch den sachlichen Ausgangspunkt der Gnoseologie bildet das Problem der Aussenwelterkenntnis. So kommt es, dass auch bis heute noch die Erkenntnistheorie sich vornehmlich an diesem Problem orientiert. In der Erkenntnis der Aussenwelt stehen Subjekt und Objekt in buchstäblichem Sinne einander gegenüber. Auf diesen Ausgangspunkt weist fast die gesamte Terminologie der Erkennt-

*) Vgl. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 5-tes, Kap. S. 43 ff. (2-te Aufl.).

nislehre zurück. Sind doch solche Ausdrücke wie erfassen, begreifen, intendieren, transzendent, immanent u. v. s. ohne Ausnahme dem Gebiete räumlich-materialer Beziehungen entnommen. In Anlehnung an die Erkenntnis der Aussenwelt wird dann auch alle andere Gegegenstandserkenntnis in analoger Weise betrachtet und gedeutet. Diese Analogie scheint nun im gegebenen Falle keine ernste Gefahr für ein richtiges philosophiches Verständnis der Erkenntnis darzustellen. Denn wenn wir auch von allen räumlichen Vorstellungen absehen, so behält doch die Rede von der gegenseitigen Transzendenz von Subjekt und Objekt ihren guten Sinn. Ob wir uns von der äusseren Wahrnehmung der Erkenntnis des idealen Seins (der „eidetischen" Erkenntnis in Sinne Husserls) zuwenden oder die Erfassung sittlicher Werte betrachten, das korrelative Gegenüber von Subjekt und Objekt scheint wesentlich überall ein und dasselbe zu bleiben. Zahlen, wie Begriffe, sittliche, wie ästhetische und religiöse Werte--können nur insofern erkannt werden, als sie mir gegenständlich gegenübestehen als das zu erfassende, von mir intendierte Objekt; was sich ändert, ist bloss die Struktur und das Wesen des zu erkennenden Objekts, nicht aber das Wesen des Gegenständlichkeit oder des Objiziert—seins selbst.

Nur ein Wissensgebiet scheint eine Sonderstellung einzunehmen und sich dem eben dargelegten Schema nicht ohne Weiteres einzufügen: das ist die Erkenntnis des „inneren", psychischen Seins. Sie ist ja nicht nur auf gegenständliche Bewusstseinsinhalte (wie Gedanken, Vorstellungen, Empfindungen) gerichtet, sondern sucht auch Zustände und Akte des erkennenden Subjektes selbst zu erfassen. Mit anderen Worten, die Erkenntnis der psychischen Welt ist, zum grossen Teile wenigstens, immer zugleich auch Selbstwahrnehmung, Selbsterkemntnis. Erkennendes Subjekt und zu erkennendes Objekt fallen hier zusammen. Wenn nun aber Erkenntnis nur möglich ist unter Voraussetzung des transzendenten Gegenüberstehens von Subjekt u. Objekt, d.h. unter Voraussetzung ihrer prinzipiellen Unterschiedenheit und Geschiedenheit, so muss offenbar im Falle, wo Selbsterkenntnis vorliegt, im Subjekt eine gewisse Spaltung vor sich gehen: als Objekt der Wahrnehmung oder Erkenntnis,

muss es von sich selbst als beobachtendem und erkennendem Subjekte verschieden sein. Andernfalls kann Selbsterkenntnis (Selbstwahrnehmung) keine Erkenntnis (Wahrnehmung) im wahren Sinne des Wortes, d. h. keine gegenständliche Erkenntnis sein.

Was bedeutet nun diese Zerspaltung des Subjekts in ein erkennendes und ein zuerkennendes Moment im Akte der Selbsterkenntnis? Liegt darin nicht ein Widerspruch? Wie kann das Subjekt zugleich Objekt sein, wenn doch für die Korrelation von Subjekt und Objekt gerade ihre prinzipielle Transzendenz notwendige Voraussetzung ist? — A. Comte war der erste, der diese Schwierigkeit richtig erkannt hat; er glaubte daher die Möglichkeit unmittelbarer Selbstwahrnehmung (und Selbstbeobachtung) leugnen zu müssen. Aber auch eine Reihe moderner Psychologen, ja vielleicht sogar die Mehrzahl derselben, vertritt im Grunde denselben Standpunkt (Z. B. Ebbinghaus, Mayer, Ianet, Lipps). Sie erklären: Selsbtbeobachtung, d. h. die Erkenntnis psychischer Erlebnisakte ist in dem Augenblick ihres Erlebens nicht möglich. Sie können erst Objekt der Erkenntnis werden, wenn sie bereits der Erinnerung angehören, d. h. wenn sie dem erkennenden Subjekt bereits als ein von ihm Verschiedenes gegenüberstehen. Wenn ich ein Gefühl der Freude oder der Trauer erlebe, oder wenn ich irgend welche Überlegungen anstelle, so ist mein Bewusstsein auf den gegenständlichen Inhalt dieses Gefühls oder dieser Überlegungen festgelegt. Richte ich aber den beobachtenden Blick auf das fühlende und überlegende Ich selbst, d. h. auf seine Erlebnisakte, so wird damit zugleich auch mein Erleben ein wesentlich anderes; d. h. die beobachteten Erlebnisakte hören auf unmittelbares aktuelles Erleben zu sein, sie rücken als ein bereits Erledigtes, Gewesenes in die Vergangenheit und treten mir daher als ein Gegenständliches, von mir dem Beobachtenden Verschiedenes gegenüber. — Die Möglichkeit der unmittelbaren Selbstbeobachtung wird hiermit nicht nur tatsächlich, sondern aus prinzipiellen Gründen bestritten. Besonders deutlich kommt das in den Ausführungen, die Lipps der Frage widmet, zum Ausdruck: ... „Nur vergangene Bewusstseinserlebnisse, dann weiterhin auch zukünftige können gedacht oder können

für mich Gegenstände sein, können also überhaupt „für mich“ da sein...

...Ich habe also auch kein Wissen vom gegenwärtigen Ich... Das gegenwärtige Ich ist nicht Gegenstand, oder mit einem Fremdwort: es ist nicht Objekt. Es kann nicht Objekt sein, da es das Subjekt ist für alle Objekte; es kann nicht Gegenstand sein, da es dasjenige ist, dem alle Gegenstände bewussterweise gegenüberstehen, oder für das sie alle Gegenstände sind“.

So ist also, nach der Meinung von Lipps und der Mehrzahl der Psychologen, das transzendente Gegenüber von Subjekt und Objekt in der Selbstbeobachtung und in der Selbsterkenntnis genau dasselbe, wie in jeder anderen Beobachtung und Erkenntnis. Für die Psychologie und die psychologische Forschungsmethode ist dieser Satz von entscheidender Bedeutung. In der Tat, wenn einmal anerkannt ist, dass die Selbstbeobachtung für die Psychologie ebenso den Ausgangspunkt bildet, wie die äussere Beobachtung für die Naturwissenschaften, und wenn die Selbstbeobachtung ihrer gnoseologischen Grundlage nach (der Transzendenz von Subjekt und Objekt) der äusseren Beobachtung vollkommen homogen ist, so liegt der Schluss nahe: die Psychologie muss sch in ihren Methoden und methodischen Einstellungen an den Naturwissenschaften, die ihr an Exaktheit und systematischer Strenge weit überlegen sind, orientieren. Und vor allem muss sie eines in Auge behalten: nur das kann ihr als Gegenstand gelten, was der Selbstbeobachtung als gegeben vorliegt, d. h. was mir gegenständlich gegenübertritt, wenn ich meine Beobachtung auf mein seelisches Sein und Erleben richte.

III.

Durch diese gnoseologische Begrenzung ist die Grundfrage der naturalistisch orientierten Psychologie: welches sind die

---

*) S. Th. Lipps, Bewusstsein u. Gegenstände, Psycholog. Untersuch. B. I. S. 42 ff.; ferner K. Östereich, die Phänomenologie des Ich, 1913. Kap. IX. S. 274 ff; Natorp, Allg Psychologie, S. 29 ff.

Elemente, aus denen sich das gesamte Seelenleben aufbaut? — bereits vorentschieden. Offenbar können es nur solche Elemente sein, die der psychologischen Beobachtung (Selbstbeobachtung) als ein gegenständlich Gegebenes vorliegen. Das sind aber, – wie bekannt—Empfindungen *,) Vorstellungen und Gedanken **).

Aus diesen gegenständlichen Elementen muss also--vom Standpunkt der naturwissenschaftlichen Psychologie—der gesamte Gehalt der Seelenlebens und die ihm eigene Struktur abgeleitet und erklärt werden. Alles, was sich nicht auf dieselben reduzieren lässt, hat entweder überhaupt keine psychische Realität oder kann zum mindesten nicht Gegenstand einer streng wissenschaftlichen gegenständlichen Erkenntnis sein. Freilich geben sich durchaus nicht alle Vertreter dieser Richtung klare Rechenschaft über die Tragweite dieses Satzes und vermögen daher auch nicht alle seine methodischen Konsequenzen zu übersehen. Teils erklärt sich das aus einem Mangel an Einsicht in das Wesen der gegenständlichen Erkenntnis, teils wohl auch aus den unüberwindlichen Schwierigkeiten (von denen weiter unten die Rede sein wird), auf welche die naturalistische Psychologie in der Beschreibung und Erklärung des Seelenlebens stösst. Daher auch die zahlreichen Abweichungen

---

*) Gewöhnlich werden zu diesen elementaren psychischen Gegebenheiten auch noch die Gefühle (Lust u. Unlust) gerechnet. Allein — vom oben charakterisierten Standpunkt aus—ist das eine Inkonsequenz. Den Gefühlen fehlt gerade das Grundmerkmal einer selbständigen Gegebenheit — die Gegenständlichkeit. Mögen auch alle Gefühle letzterdings ihre gegenstäudliche Grundlage haben, allein das Spezifische des Gefühls ist immer eine Zuständlichkeit, die eigentümliche „Färbung" die es der gegenständlichen Grundlage (Empfindung, Vorstellung, Gedanke) verleiht. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt müssten daher Gefühle immer auf Empfindungen zurückgeführt werden.

**) Wie weit diese allgemein anerkannte Charakteristik der psychischen Elemente im Einzelnen richtig ist, lassen vir dahingestellt. Ob z. B. Empfindungen im strengen Sinne des Wortes wirklich gegenständliche Gegebenheiten sind, und wie weit Gedanken als solche zu gelten haben — bedarf noch einer besonderen phänomenologischen Untersuchung. Für unsere Zwecke kommt es nur darauf an, dass in Empfindungen und Gedanken (ja überhaupt in irgend welchen psychischen Phänomenen) ein gegenständlich Gegebenes vorliegt.

zu denen sie sich von ihrem naturwissenschaftlichen Standpunkt genötigt sehen. Wo aber dieser Standpunkt mit voller Konsequenz und Strenge durchgeführt wird, da kommen überall die Eigentümlichkeiten der naturalistischen oder zum mindesten naturalistisch orientierten Psychologie zu deutlicher Ausprägung.

Das Grundmotiv, welches alle Analysen und Untersuchungen dieser psychologischen Richtung durchzieht, ist das eine: es gibt keine Aktivität des Seelenlebens. Die Psychologie hat sich hier streng ane das Beispiel der exakten Naturwissenschaften zu halten. Physik, Chemie u. a. beschränken sich darauf, die physikalischen, chemischen u. s. w. Erscheinungen in ihren gesetzmässigen Zusammenhängen zu untersuchen; sie sehen jedoch prinzipiell davon ab, zu ergründen, durch welche Kräfte diese Erscheinungen hervorgebracht werden. Und wenn sie auch den Terminus Kraft verwenden, so erkennen sie ihm doch keine reale Bedeutung zu, er dient ihnen bloss als eine für Untersuchungs-und Darstellungswecke brauchbare Fiktion. Diese Selbstbescheidung entspringt vor allem aus der methodischen Forderung nur das als Untersuchungsobjekt gelten zu lassen, was ein gegenständlich Gegebenes ist. Nicht anders steht es in der Psychologie.

Was ihr unmittelbar vorliegt, ist der Erlebnisstrom, die Gesamtheit der psychischen Erscheinunggen und ihre mannigfachen Zusammenhänge u. Relationen. Von irgend welchen psychischen Kräften, Energien, Tätigkeiten oder Akten weiss der Psychologie nichts und kann auch nichts wissen; denn in dem, was ihm gegenständich vorliegt, vermag er nichts ausfindig zu machen, was als unmittelbare Äusserung oder Manifestation solcher Kräfte und Tätigkeiten gelten könnte. Seelische Akte und Funktionen können nur in den gegenständlichen Wirkungen, die ihnen zugeschrieben werden, zum Ausdruck kommen, nur aus diesen Wirkungen (Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken) könnten sie daher auch erkannt werden. Kurz gesagt, ihre Existenz kann nur indirekt erschlossen werden. Nun bieten uns aber die unmittelbaren psychischen Gegebenheiten — sofern wir sie gegenständlich, d. h. also wissenschaftlich betrachten — nicht den geringsten Anhalt für die Annahme von

psychishen Kräften oder Tätigkeiten, die hinter den Erscheinungen stecken könnten; eine solche Annahme bildet daher eine willkürliche metaphysisches Hypothese, die jeder faktischen Grundlage entbehrt. Daher sind auch in der Psychologie solche Begriffe wie Kraft, Akt, Funktion u. s. w. bloss als Fiktionen zu betrachten, denen durchaus keine psychische Realität entspricht.

So ungefähr lauten die methodischen Erwägungen, welche die allgemeine Auffassung des Seelenlebens in der naturalischen Psychologie bestimmen. Besonders deutlich kommen sie aber in der Lehre vom Willen, vom Ich, von den Affekten u. a. m. zum Ausdruck. Zur Illustration seien einige Beispiele angeführt.

IV.

Nehmen wir etwa die berühmte James-LangescheTheorie der Affekte. Als Grundlage der Affekte betrachtet sie die körperlichen Ausserungen derselben, deren psychische Resonanz gewisse mit Wahrnehmungen und Vorstellungen verknüpfte Komplexe von Organempfindungen bilden. Die weite Anerkennung, welche diese im Grunde ungeheuerliche Theorie gefunden hat, ist wohl nicht bloss daraus zu erklären, dass sie den physiologisch—materialistischen Tendenzen der Psychologie jener Zeit entsprach; auch nicht bloss daraus, dass sie die bedeutsame Rolle der organischen Empfindungen in den affektiven Erlebnissen ins rechte Licht gerückt hat. Sie hat vor allem den wesentlichen Vorzug, den methodischen Forderungen der naturalistischen Psychologie genüge zu tun. Scheint sie doch wirklich zu Recht zu bestehen, sobald anerkannt ist, dass nur den gegenständlichen psychischen Gegebenheiten Realität zukommt, d. h. nur denjenigen seelischen Phänomenen, die einer gegenständlichen Beobachtung und Erkenntnis zugänglich sind.

Nicht anders steht es mit den Strebungs—und Willenserlebnissen. Geht der Psychologe in seiner Analyse lediglich von der gegenständlichen (d. i. naturwissenschaftlich orientierten) Beobachtung aus, so muss er wohl oder übel zu dem Ergeb

nis kommen, dass den Strebungs-und Willensersheinungen eine selbständige Realität abgeht. Mit überzeugender Klarheit ist diese Einsicht in Wedensky's ‚Psychologie ohne jede Metaphysik" (russisch) ausgesprochen. Den Willensersheinungen, sagt W., liegt kein spezifisches Phänomen zu Grunde, das als selbständiges Urelement des Seelenlebens gelten könnte. Lässt sich doch jede Willenserscheinung, wie die psychologische Analyse zeigt, restlos in Empfindungen, Vorstellungen (Gedanken) und Gefühle zerlegen. Auch das Gefühl der Anstrengung, das alle deutlich ausgeprägten Willenserlebnisse begleitet, bietet keinen sicheren Anhalt für die Annahme ihrer Selbständigkeit. Denn bei genauerem Hinsehen reduziert es sich auf einen Komplex von Muskel-und Bewegungsempfindungen.

In analoger Weise bekämpft auch Natorp in seinen psychologischen Schriften (Einleitung in die Psychologie und „Allgemeine Psychologie" I) die Ansicht, als könnten psychische Tätigkeiten, Funktionen oder Akte den Gegenstand der Psychologie bilden. Was dem Psychologen als „phänomenologischer Befund" des Bewusstsein unmittelbar vorliegt, das sind ausschliesslich die Bewusstseinsinhalte in ihrer Beziehung zum Ich. Tätigkeiten und Akte sind dagegen nichts Gegebenes... „Mein Bewusstsein, z. B. Hören, ist nur da oder findet statt, sofern der Inhalt, z. B. der Ton für mich da ist; sein Dasein für mich, das ist mein Bewusstsein von ihm. Wer sein Bewusstsein noch sonst irgendwie zu ertappen vermag als im Dasein eines Inhaltes für ihn, dem kann ich es nicht nur nicht nachtun, sondern (eben deshalb) mir auch garnicht klar machen, was er wohl bei sich erleben mag. Ich muss daher in meiner Psychologie von der Unterscheidung zwischen dem Bewusstsein des Inhalts und dem Bewusstsein dieses Bewusstseins wohl absehen, ja ich kann nach meiner Psychologie nicht wohl umhin zu vermuten, dass wer so unterscheidet, in einer Täuschung befangen sei und wirklich nichts anderes im Sinne habe als die mit jedem Inhalt freilich notwendig gegebene Beziehung auf das Ich, nur dass er den oft gerügten Fehler begeht diese Beziehung auch für sich gegenständlich machen zu wollen*)

*) Natorp, Allgemeine Psychologie I. S. 45.

„Der einzig haltbare Sinn der psychischen „Tätigkeiten" ist: die bestimmte Art der Einfügung der in abstracto isolierbaren Inhaltsmomente (als „Materie") in die jedesmalige Inhaltseinheit (als „Form"). Ich höre nicht mein Hören, ich höre allein den Ton; aber eben *ich* höre ihn, d. h. er ist für mich da, er ist Bestandteil meines (jetzigen, für jetzt in Betracht gezogenenen). Bewusstseins, und ordnet sich damit ein in die konkrete Einheit dieses meinen Erlebens; nur das ist die „subjektive" Seite des fraglichen Faktums"**)

Aus diesen Ausfürungen erhellt bereits, dass auch dem Ich keine Aktivität, geschweige denn ein gegeständlicher Inhalt zugesprochen werden kann. Es ist nichts Anderes als die formale Einheit des Bewusstseins, das einheitliche Zentrum, auf das alle Bewustseinsinhalte in gleicher Weise bezogen sind (so wie etwa alle Punkte der Kreisperipherie auf das Zentrum des Kreises). Alle qualitativen Unterschiede der psychischen Phänomene sind ausschliesslich durch die Unterschiede dieser gegenständlichen Inhalte bestimmt, nicht aber durch ihre Beziehung aufs Ich; denn diese Beziehung (die „Bewusstheit" überhaupt) ist überall ein und dieselbe und trägt einen rein formalen Charakter. Freilich „wird das Ich nicht gedeckt durch die „Verknüpfungseinheit" der Inhalte (wie Husserl meinte) obgleich als „phänomenologischer Befund" nur diese ihm entspricht. es also für die psychologische Untersuchung durch sie durchaus vertreten werden kann und muss, denn in nichts anderem ist es... konkret zu fassen. Wohl aber ist es unabhängig von ihr abstrakt zu supponieren...... nicht als die jedesmalige Verknüpfungseinheit, sondern als die Einheit, als letzter Seinsgrund der Vereinigung, und damit als Einheitsmöglichkeit, mit einem Wort als Einheits*grund* überhaupt. Es ist ein Unterschied wie der der platonischen „Idee" von dem an ihr „Teil habenden", worauf wir hier hinaus kommen.....

.. „Und hier erkennen wir nun die begreifliche Veranlassung des Anstosses, den man nahm: man sucht als Faktum in der Erscheinung, was als Grund alles Faktums und alles Erscheinens selbst nicht Faktum, nicht Erscheinung sein kann.*)

**) ib. S. 46.

*) Ib. S 36

Man sieht: in dieser Frage befindet sich Natorp in voller Übereinstimmung mit Psychologen, die als Empiristen ihm ihrem philosophischen Standpunkt nach durchaus fern stehen; (ist er doch gerade bemüht der Psychologie eine logisch—systematische Grundlage zu schaffen). Und diese Übereinstimmung ist keineswegs eine zufällige. Der wissenschaftliche oder logische Idealismus, den Natorp vertritt, orientiert sich ja an der exakten Naturwissenschaft. Daher kann er auch lediglich das, was einer gegenständlichen Betrachtung zugänglich ist, als Objekt der wissenschaftlichen Psychologie anerkennen.

V.

Am deutlichsten kommen die methodischen Voraussetzungen der naturalistischen Psychologie bei H. Münsterberg zur Ausprägung. Wenn die Psychologie eine den Naturwissenschaften analoge Disziplin ist, so muss sie offenbar nicht nur nach naturwissenschaftlichen Methoden verfahren, sondern auch demgleichen Ideal, wie die Naturwissenschaften, zustreben,— dih sie muss, nach Analogie der Atomtheorie in der Physik, die gesamte psychische Wirklichkeit aus einfachen, nicht weiter zerlegbaren Urelementen aufzubauen und zu erklären suchen. Solche „psychische Atome" sind nun noch der Meinung Münsterbergs die Empfindungen. Die naturwissenschaftliche Psychologie hat mithin die Aufgabe, die qualitative Mannigfaltigkeit der psychischen Phänomene auf Kombinationen und Zusammen hänge von Empfindungen zurückzuführen. —Wir sehen: Münsterberg scheut nicht davor zurück, die letzten Konsequenzen aus der naturwissenschaftlichen Orientierung der Psychologie zu ziehen; zugleich aber—und das ist höchst bedeutsam—ist er sich der nur relativen und bedingten Bedeutung dieser Auffassung der Psychologie wohl bewusst. Die reale Wirklichkeit ist uns, nach M., unmittelbar nur in den konkreten Erlebnissen gegeben; in jedem Erlebnis sind aber immer unlöslich mit einander verbunden: einerseits gewisse gegenständliche Inhalte,—andrerseits die aktive, wertende und wollende Stellung-

nahme des erlebenden Subjektes zu diesen Inhalten. Die Bearbeitung, der die Wissenschaft die unmittelbare Erlebniswirklichkeit unterzieht, entwickelt sich nun in zwei entgegengesetzten Richtungen: entweder hebt sie aus dem Erlebnis die gegenständlichen (objektiven) Inhalte heraus und betrachtet sie unabhängig von den auf sie gerichteten wollenden und wertenden Akten des Subjektes. Oder aber sie richtet ihre Untersuchung auf diese Akte selbst, die Münsterberg im gegensatz zu den objektiven Inhalten—den Vorstellungen – als „Selbstellungen" bezeichnet. In der ersten Richtung geht die Forschung der „objektivierenden" Wissenschaften — der Naturwissenschaft (deren Objekt die allen Subjekten gemeinsamen Vorstellungen sind) und Psychologie (ihr Objekt sind die nur einem Subjekt gegebenen Vorstellungen); in der zweiten bewegen sich die „subjektivierenden" Wissenschaften (wie z. B. Logik, Ethik, Aesthetik, alle sogen. Geisteswissenschaften). Daraus folgt unmittelbar, dass die Psychologie ihrer methodischen Betrachtungsweise nach darauf angewiesen ist, — lediglich die der Objektivierung fähigen, also gegenständlichen Bewusstseinsinhalte zu untersuchen und zu beschreiben. Da nun aber zu der Erlebniswirklichkeit auch Willensakte, Urteile, Wertungen, kurz Selbstellungen des Subjekts gehören, so kann die Psychologie das Seelenleben als Ganzes nur in der Weise beschreiben und erklären, dass sie diese subjektiven Akte einer gewissen künstlichen Umdeutung unterzieht d. h. dass sie dieselben durch solche gegenständliche Bewusstseinsinhalte (Empfindungen, Vorstellungen) ersetzt, die mit den betreffenden „Selbstellungen" so oder anders eindeutig verknüpft sind. „Das psychologische Subjekt, sagt M., will nichts, fühlt nichts erkennt nichts; es findet bloss gewisse Bewusstseinsinhalte vor*)."

In diesen Erwägungen kommt die methodische Überlegenheit der Konzeption Münsterbergs gegenüber der gewöhnlichen methodisch nicht begründeten naturwissenschaftlichen Auffassung der Psychologie zu prägnantem Ausdruck. Münsterberg gesteht es offen ein, dass diese objektivierende Psychologie eine theoretische Konstruktion ist, die mit dem wirklichen Seelen-

*) Münsterberg, Grundzüge der Psychologie, I 1918. 2 Aufl. 2. Kap. S. 92 ff, 97 u. a.

eben ebensowenig etwas gemein hat, wie das atomistische System mit der sinnlich wahrnehmbaren Aussenwelt. Gleichzeitig aber treten die prinzipiellen Mängel der naturalistischen Psychologie in der Münsterbergschen Konzeption besonders deutlich hervor. Eine ärgere methodische Vergewaltigung des Objektes lässt sich wohl garnicht denken. Das einheitliche Seelenleben in zwei Teile auseinander zu reissen, jeden derselben diametral entgegensetzten Disziplinen als Objekt zuzuweisen und die durch solch ein gewaltsames Verfahren entstehenden Lücken, durch künstliche Konstruktionen und „Umdeutungen“ auszufüllen,—das vermag nur derjenige, der, wie Münsterberg, die Aufgabe der Wissenschaft nicht in der Seinserkenntnis sieht, sondern in der Bearbeitung der Wirklichkeit durch Begriffe, die nicht im Gegenstande selbst gelegen sind, sondern der Vernnuft des erkennenden Subjektes entstammen. Auf diesen Zusammenhang der Münsterbergschen Auffassung des Systems der Wissenschaften mit gewissen idealistischen Voraussetzungen haben wir nicht näher einzugehen. Es sei hier nur bemerkt, dass die Münsterbergsche Interpretation der Psychologie ein instruktives Beispiel dafür ist, wie der subjektive Idealismus, gerade in seinen logischen und szientistischen Abwandeungen unvermeidlich zu einer Hypertrophie des methodischen Momentes führt, und sich dadurch den Weg zur eigentlichen Sacherkenntnis verbaut. Das vorherrschende Interesse für die Methode lässt vollständig die schlichte Einsicht vergessen, dass nicht die Gegenstandserkenntnis um der Methode willen, sondern die Methode um der Gegenstandserkenntnis willen da ist.

Dieser Grundmangel des Idealismus dürfte in den letzten Jahren woll schon genügend klargestellt sein; jedenfalls macht sich auf allen philosophischen Gebieten, wo wirklich schöpferische Arbeit geleistet wird, eine gesunde Reaktion gegen die Einseitigkeiten der idealistischen Methodik geltend. Für unsere Erwägungen kommt hierbei nur das eine in Betracht; dass zugleich mit den idealistischen Voraussetzungen der Münsterbergschen Einteilung der Wissenschaften in objektivierende und subjektivierende Disziplinen auch die eigentliche systematische Grundlage entzogen ist. Mag es auch richtig sein, dass

die „logischen“, ethischen, ästhetischen u. a. Werte, sowie die teleologischen Zusammenhänge der Geschichte in Korrelation zum aktuellen wertenden Subjekte stehen, mag es auch in diesen Wissenschaften letzterdings nicht auf ein Beschreiben und Erklären, sondern auf ein Werten und Würdigen ankommen,*) wie M. meint, so ist es doch für eine methodisch unvoreingenommene Betrachtung ohne weiteres klar: die Objekte dieser subjektivierenden Wissenschaften (die logischen Sachverhalte, die ethischen, ästhetischen Werte, Wertzusammenhänge und Wertrealisierungen u. s. w.,) sind ebenso „Gegenstände“ der Erkenntnis, wie die Objekte der Naturwissenschaft, und erfordern insofern auch eine „objektivierende“ d. i. gegenständliche Betrachtung. Die Gegenüberstellung des Objektes dem Subjekte darf und kann auch hier nicht umgangen werden, wofern wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt zu stande kommen soll. Darin hat Münsterberg gewiss recht: in einem gewissen Sinn **) ist die „Selbstellung“ notwendige Voraussetzung in den Wert-und Geisteswissenschaften. Aber sie selbst, als unmittelbares Erlebnis, das Erlebnishafte an ihr, findet in ihnen keinen Platz; immer ist es das gegenständliche Gegenglied der Selbstellung (der Wert, der Sinn, der Zweck), oder wenigstens die Beziehung, die Intention auf dies Gegenglied, denen die Untersuchung in diesen Wissenschaften gilt. Bleibt nun aber, nach Münsterberg, die Selbstellung auch von der Psychologie ausgeschlossen, in welcher Wissenschaft soll sie dann eigentlich untergebracht werden? oder ist sie als solche, als unmittelbares Erlebnis, überhaupt nicht erkenbar? Wie kann sie dann aber in Gegensatz zur Vorstellung gebracht werden und zugleich die notwendige Grundlage und Voraussetzung der subjektivierenden Wissenschaften bilden?—Wenn Münsterberg genötigt ist die eine Hälfte des Seelenlebens, die Selbstellungen, künstlich umzudeuten, um sie der naturwissenshaftlichen Betrachtungsweise anzupassen, liegt da nicht die Frage nahe: Ist diese Betrachtungsweise nicht vielleicht an sich dem Seelenleben inadaequat und wesensfremd? Bleibt die Gegenstellung des Objektes in der Korrelation von Subjekt und Objekt ganz dieselbe, wenn wir von

*) Näheres darüber weiter unten.

**) In welchem Sinne, — soll weiter unten gezeigt werden.

der Erkenntnis der Aussenwelt zur psychologischen Erkenntnis oder allgemeiner zur Selbsterkenntnis, übergehen? Oder aber gestaltet sich hier das Verhältnis der beiden Korrelationsglieder wesentlich anders?

VI.

Eine konkrete Antwort auf diese Fragen gibt uns zunächst die von W. Dilthey inaugurierte neue Richtung in der Psychologie, die gewöhnlich als Strukturpsychologie bezeichnet wird. — Die Strukturpsychologie ist der Einsicht entsprungen, dass die naturalistische Psychologie eigentlich immer nur an der Schwelle des Seelenlebens stehen bleibt; dass sie über die Analyse und Beschreibung der elementarsten psychischen Vorgänge und ihrer Beziehung zu physiologischen Prozessen nicht hinaus kommen kann, dass sie auch nicht im entferntesten im Stande, ist das Seelenleben sowohl als konkretes Ganzes als auch in allen seinen komplizierteren Äusserungen zu erfassen und zu erklären; und dass es eben die Unzulänglichkeit der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise ist, welche die Psychologie den ihr dem Objekte nach verwandten Geisteswissenschaften entfremdet und für dieselben gänzlich unfruchtbar gemacht hat. Sollen diese Mängel beseitigt werden, so muss das Verfahren der Psychologie von Grund aus umgestaltet werden. Nicht die abstrakten psychischen Elemente, welche die objektivierende Analyse aufzeigt, müssen die Grundlage der Psychologie bilden, sondern das unmittelbare konkrete Erlebnis als komplexe Einheit, welche die Mannigfaltigkeit der seelischen Elemente nicht bloss als Bestandteile in sich befasst, sondern sie in lebendiger aktueller Synthese zu einem organischem Ganzen verbindet. — So sehr auch die Strukturpsychologie noch in den ersten Anfängen steckt, so wenig auch noch ihr Begriffsapparat und ihre Methoden ausgearbeitet sind, so hat sich doch ihre Gruntendenz als überaus fruchtbar erwiesen und hat das wissenschaftliche Verständnis des Seelenlebens ein gutes Stück weiter gebracht. Worin bes-

teht nun aber ihr wesentlicher Vorzug vor der naturwissen schaftlichen Psychologie? Beschränkt sich etwa der Gegensatz der beiden Konzeptionen darauf (wie man auf Grund des oben Gesagten meinen könnte), dass die naturwissenschaftliche Psychologie von den einzelnen Elementen, die Strukturpsychologie dagegen vom Ganzen des seelischen Erlebens ausgeht? Wäre dem so, so würde es sich hier lediglich um den Gegensatz zweier korrelativer Betrachtungsweisen handeln, die letzterdings zu ein und demselben Endergebnis führen müssen. Eine vollständige und exakte Beschreibung der psychischen Elemente ist leztlich ohne einen Hinweis auf ihren Zusammenhang im Ganzen des Seelenlebens nicht möglich; und ebenso kann auch eine Betrachtung des konkreten Ganzen niemals ohne Zergliederung desselben in die ihm eigenen Momente, Seiten oder Bestandteile auskommen. — Der Unterschied zwischen der naturalistischen Psychologie und der Strukturpsychologie mus daher, offenbar tiefer liegen; wir kommen ihm wohl schon näher, wenn wir sagen: die erstere geht nicht nur von den Elementen des Seelenlebens aus, sondern erkennt ihnen auch die sachliche Priorität zu; für die letztere sind dagegen nicht die Teile, sondern immer nur das Ganze das bestimmende und konstituierende Moment des psychischen Seins. Allein auch diese Bestimmung ist noch nicht ausreichend. — Taucht doch hier sofort die Frage auf: Wenn die Psychologie Tatsachenwissenschaft sein will und soll, so muss sie doch vom unmittelbar Gegebenen ausgehen; ist nun aber das Ganze des Seelenlebens eine solche unmittelbare Gegebenheit? ist es nicht vielmehr in den einzelnen psychishen Phänomenen immer nur bruchstückweise, nie aber als Ganzes gegeben und muss erst aus diesen Bruchstücken zu einem Ganzen wieder rekonstruiert werden? Würde dann aber die Bedeutung des Ganzen des Seelenlebens für die psychologische Erkenntnis sich nicht darauf beschränken, leitendes (nach Kant „regulatives"). Prinzip der Forschung zu sein, d. h. die systematische Aufgabe zu bezeichnen, welche die Richtung der Forschung eindeutig bestimmt? Und müsste nicht eine mehr in die Tiefe gehende naturwissenschaftlishe Forschung diese methodische Bedeutung des „Ganzen" letzterdings im Prinzip auch anerkennen? — Allein diese Fragen und Bedenken weisen bereits

auf den Punkt hin, auf den es eigentlich ankommt, und an dem sich die Wege der naturalistischen Psychologie und der Strukturpsychologie prinzipiell scheiden.— Für die erstere kann das Ganze des Seelenlebens eben nur Aufgabe und regulative Idee sein, denn ihren Ausgangspunkt bilden die psychische Erscheinungen, die der wissenschaftlichen Betrachtung ebenso als Gegebenes vorliegen, wie die physische Erscheinungen, daher auch ebenso wie diese letzteren, beschrieben und erklärt werden können. Die Strukturpsychologie dagegen geht vom *Erlebnis* aus*). Das Erlebnis ist unmittelbar niemals ein Gegebenes, ein Faktum; (darauf weist ja auch Münsterberg treffend hin) es kann immer nur erlebt oder aber in ihm wesensgleichen Akten nacherlebt, nachgefühlt werden. Ebenso wie sich auf der unmittelbaren Wahrnehmung Beobachtungs-und Betrachtungsakte aufbauen, so gehen aus dem Erlebnis oder Nacherlebnis Akte des unmittelbaren Verstehens hervor. Das Vestehen kann ein mehr emotionales oder mehr rationales sein, es kann verschiedene Grade der Vollständigkeit und Adäquatheit erreichen; immer aber geht es letzterdings — zum mindesten wo es sich um Konkretes handelt — auf ein unmittelbares Erleben, Nacherleben oder Miterleben zurück; und nur sofern es aus dem konkreten Erleben und Nacherleben hervorwächst, kann es zu voller Adäquatheit gelangen.—Nun ist aber im Seelenleben das wirklich Unmittelbare und Originäre das Erleben; erst nachträglich wird es für die beobachtende Betrachtung zur psychischen Erscheinung oder Tatsache. Daher können auch in der Psychologie „Erscheinungen" erst dann richtig „beschrieben" und „erklärt" werden, wenn sie zunächst als Erlebnisse, wenn auch unvollkommen, undeutlich, „verstanden" worden sind. Das ist die entscheidende Einsicht der Strukturpsychologie: in der psychologischen Forschung muss das in unmittelbarem Erleben oder Nacherleben fundierte Verstehen dem Beschreiben und Erklären vorausgehen und dasselbe sachlich begründen.— Wo-

*) Es kommen hier vor allem die Schriften Diltheys, Sprangers („Lebensformen"). Jaspers (Algemeine Psychopathologie.) in Betracht; ferner eine Reihe phänomenologischer Schriften, so besonders M. Schelers „Wesen und Formen, der Sympathie, vrgl. auch Rickert „Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung 3 u. 4 Aufl.

rin besteht nun aber der wesentliche Unterschied des unmitelbaren Verstehens vom Beobachten und Betrachten? Zunächst jedenfalls darin, dass es an das Objekt gleichsam nicht von aussen herantritt, sondern es von innen heraus in seinem lebendigen Zentrum, in dem ihm innewohnenden Sinn erfasst. Und nur in diesem konkreten Sinn ergreift das Verstehen auch das Ganze als das die Teile oder Elemente bestimmende und konstituierende Moment. Was bedeutet das aber, vom gnoseologischen Standpunkt betrachtet? — Nichts anderes, als dass in den Akten des Verstehens und Nacherlebens das zu erkennende Objekt dem Subjekt nicht als ein ihm Fremdes und Transzendentes gagenübersteht, sondern ihm gleichsam, wie aus eigenem Erleben gewonnen, immanent ist; oder genauer: das Objekt wird vom Subjekt nur so weit erkannt, als das letztere unmittelbar am Sein des Objektes Anteil gewinnt. Für die Akte des adäquaten Verstens und Nacherlebens—in ihrer unmittelbaren Erlebniswirklichkeit — hat also die gegenseitige Transzendenz von Subjekt und Objekt keine bestimmende, konstituierende Bedeutung; das Objekt ist hier ursprünglich nicht der Gegenwurf, der Gegenstand des erkennenden Subjektes. Erst nachträglich, sekundär, wenn diese Akte selbst Objekt einer auf sie gerichteten Reflexion oder Betrachtung werden, stellt sich das Transzendenzverhältnis von Subjekt und Objekt wieder ein.—Wie das Verstehen und Nacherleben letzterdings zu deuten sind—idealistisch oder realistisch — lassen wir hier dahingestellt. Uns kommt es zunächst nur darauf an, die innere Struktur dieser Phänomene zu charakterisieren, sowie sie sich der phänomenologischen Betrachtung darbietet, in dieser Hinsicht kann aber ihr wesenhafter Unterschied von allen Erkenntnisakten, die durch die gegenständliche Gegenüberstellung des Objektes konstituiert werden, keinem Zweifel unterliegen.

Es ist das Verdienst der neuesten phänomenologischen und strukturpsychologischen Forschungen, gezeigt zu haben, welche bedeutsame Rolle Verstehen und Nacherleben in allen Phasen unseres geistigen Lebens spielen*). Daher auch der gros-

---

*) Die grundlegende Bedeutung des Nachfühlens und Sicheinsfüh-

se Erkenntniswert dieser Akte. Sie liegen der Erkenntnis des gesamten konkreten seelischen und geistigen Seins zu Grunde. Die geschichtliche und kulturelle Wirklichkeit, die Phänomene des sittlichen, religiösen, ästhetischen Seins werden erst durch sie der wissenschaftlichen Betrachtung erschlossen. Und das ist wiederum nur möglich, weil das Verstehen sich nicht bloss auf das konkrete reale geistige Sein bezieht. Auch die Wesenserkenntnis des Geistigen ist in dem aus dem Erleben hervorgehenden Verstehen letztlich verankert.

Allein auch damit ist die Geltungssphäre dieser vom gegenständlichen Erkennen wesentlich verschiedenen Erkenntnisweise noch nicht vollständig ausgemessen. Sie greift auch auf das Gebiet des körperlich materiellen Seins über. Das zeigt sich schon an der ästhetishen Anschauung, sofern sie von gewissen Einfühlungsakten getragen ist. Bezieht sich doch die Einfühlung hier vielfach gerade auf das körperliche Sein in seiner Körperlichkeit und körperlichen Dynamik. Aber auch wenn wir von der ästhetischen Anschauung als einem Wissen sui generis absehen, so liegt uns noch ein anderes nicht weniger bemerkenswertes Phänomen vor: die Tatsache nämlich, dass wir von unserem Körper eine doppelte Wahrnehmung besitzen: eine äussere und eine innere. In der Tat: einerseits kann ich meinen Körper ebenso wie jeden anderen Körper durch äussere Wahrnehmung d. h. also durch Vermittelung der äusseren Sinne erfassen; so nehme ich ihn wahr, wen ich ihn besehe, betaste u. s. w. Hier steht mir mein Körper als ein von mir dem erkennenden Ich Verschiedenes und Fremdes gegenüber, das mir ebenso transzendent ist, wie jeder andere Körper. Für die äussere Wahrnehmung ist eben mein Körper nur ein Körper unter anderen. Andrerseits erfasse ich aber meinen Körper auch ganz unmittelbar eben als *meinen* „*Leib*“, der einen wesenhaften Bestandteil meines psychophysischen Ich bildet*). So in allen organischen Empfindungen und den eigen-

lens im Leben der Naturvölker hat Lévy-Brühl in seinem fundamentalen Werk „das Denken der Naturvölker nachgewiesen“.

*) Die Einsicht in den fundamentalen Unterschied zwischen „Körper“ und „Leib“ ist auch ein Ergebnis der phänomenologischen Forschung. Vrgl. Scheler, die Idole d. Selbsterkenntnis (Vom Umsturz d.

artigen Zustandsgefühlen, in denen ich mein organisches Leben erlebe. Als „Leib“ ist mein Körper von allen anderen Körpern radikal unterschieden. So schwierig eine exakte phänomenologische Charakteristik dieser inneren Leibwahrnehmung auch sein mag, so ist ihr wesenhafter Unterschied von der äusseren Körperwarnehmung nicht zu verkennen. Gewiss fällt auch in der inneren Wahrnehmung der Leib nicht einfach mit dem wahrnehmenden Ich zusammen und ist ihm in gewissem Sinne als Objekt (nicht aber als ein Fremdes!) gegeben; allein diese Gegebenheit des Objektes ist hier doch eine wesentlich andere als in der äusseren Körperwahrnehmung. Sie setzt jedenfalls als Grundlage ein solches Verhältnis zwischen meinem wahrnehmenden Ich und meinem Leibe voraus, bei dem mein Leib meinem Ich nicht als ein ihm Transzendentes gegenübersteht, auch nicht ihm bloss zugehört, sondern als wesentliches Moment in dasselbe eingeht. Es gibt eben ein *Leibich*, mag es auch die äusserste, peripherste von den Seinsschichten meines Ich darstellen. Sofern es aber ein solches gibt, sofern es für mich unmittelbares Erlebnis ist, ist auch die innere Wahrnehmung des Leibes letzterdings Selbstwahrnehmung, d. h. ein Wissen, dem die Transzendenz von Subjekt und Objekt fremd ist.

VII.

Wenn wir jetzt, um alle bisherigen Darlegungen abzuschliessen, die Frage aufwerfen: worin denn der allgemeine und prinzipielle Grund dafür zu suchen sei, dass die naturwissenschaftliche Psychologie solche Erscheinungen wie das Verstehen, und Nacherleben oder die innere Leibwahrnehmung entweder gänzlich übersieht oder wenigstens in ihrer Eigenart nicht zu würdigen versteht, so ist darauf wohl zunächst zu antworten: es fehlt ihr die notwendige phänomenologische Grundlage, um der Eigenart des Psychischen in allen seinen Erscheinungswei-

Werte II. 1919) S. 35, ferner: Wesen u. Formen d. Sympathie, 2 Aufl. S. 287 ff.

sen wirklich gerecht zu werden. Sie nimmt die empirische Beobachtung des Psychischen in Angriff, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, worin eigentlich das Wesen und die Wesensmerkmale des Psychischen bestehen, die sich, ebenso wie jede andere Wesenheiten, nicht empirisch induktiv ableiten sondern nur unmittelbar eidetisch erschauen lassen. Die empirische Psychologie hat eben, genau so wie jede andere empirische Wissenschaft, eine Eidetik ihres Gegenstandes, d. h. des Psychischen zur notwendigen Voraussetzung *). Anders vermag sie nicht zu methodischer und sachlicher Klarheit über ihren Gegenstand zu kommen und läuft Gefahr, sich von falschen Analogien leiten zu lassen, d. h. ihren Beobachtungen und Untersuchungen methodische Mittel zu Grunde zu legen, die gerade der Eigenart des Psychischen nicht entsprechen. Das ist auch der Grundfehler der naturalistischen Psychologie: sie sucht dem Psychischen mit den ihm fremden Kategorien des naturwissenschaftlichen Denkens beizukommen.--Allein, wenn dieser Fehler vermieden werden soll, genügt es nicht bloss im Allgemeinen auf die falsche methodische Orientierung, der er entsprungen ist, hinzuweisen; es gilt vielmehr genau den Punkt aufzuzeigen, wo das Missverhältnis zwischen Methodik und Gegenstand einsetzt, und den Grund dieses Missverhältnisses zu bestimmen. Gerade hier bergen sich aber die grössten Schwierigkeiten. Auch eine eidetische Betrachtung könnte hier leicht den entscheidenden Punkt verfehlen, wenn sie etwa ihr Augenmerk zuallererst der inhaltlichen Seite des Psychischen zuwenden wollte. Um festen Boden zu gewinnen, muss sie sich auf eine genaue Deskription des phänomenalen Bestandes stützen. Und es ist ja wohl gerade dies deskriptive Moment in der Phänomenologie, das ihre besondere Stärke ausmacht und ihr die eigentümliche Fähigkeit verleiht, jedes Phänomen gleichsam auf sich zukommen zu lassen, ihm seine eigene Sprache abzulauschen und die wissenschaftliche Betrachtung seinem Wesen so eng als möglich anzuschmiegen. Diese phänomenologische Deskription ist für eine streng wissenschaftliche d. h. standpunktfreie Psychologie — unumgängliche Vorausset-

*) Ausser Husserls „Ideen zu einer reiner Phänomenologie u. s. w." vrgl. auch Linke, Grundfragen d. Wahrnehmungslehre 1918, bes. Einleitung.

zung. Denn sobald man mit einer solchen Beschreibung wirklich Ernst macht, zeigt*) es sich, dass für eine Wesenscharakteristik des Eigentlich—oder Zentral-psychischen, noch vor aller Inhaltsbestimmung ein Anderes zu berücksichtigen ist: die „Athmosphäre" in der es lebt und atmet, das ist: die Seinsweise, in der es sich uns ursprünglich darstellt. In dieser Seins weise unterscheidet es sich radikal von dem Physischen, sofern es Gegenstand der Naturwissenschaften ist. Und dieser Unterschied ist es, den wir im Auge haben, wenn wir *das Erleben* dem *Erscheinen* entgegenstellen.

Das mag freilich auf den ersten Blick bedenklich erscheinen. Wird damit nicht eine *doppelte* Erfahrung, eine (äussere) physische und eine (innere) psychische statuiert? Oder sogar zwei selbständig nebeneinander bestehende Welten, eine Aussen = und eine und eine Innewelt? Kehren wir damit nicht zu einem seit Kant prinzipiell überwundenen Dualismus zurück? Scheint es doch ein fast evidenter Satz, dess es nur *eine* Erfahrung, *eine* Erlebniswirklichkeit gibt, und dass alle Unterscheidungen zwischen Innerem und Äusserem, Psychischen and Physishen das Resultat einer nachträglichen Reflexion und Analyse sind, welches dann unwillkürlich in den ursprünglichen Erfahrungsbestand hineingedeutet wird? — Gewiss, es ist richtig, dass es nur *eine* Erfahrung, einen allumfassenden Erfahrungs zusammenhang gibt, der sowohl Physisches wie Psychisches in sich begreift. Allein damit ist nicht gesagt, dass diese Erfahrung, so zu sagen nur *eindimensional* ist; dass es innerhalb derselben nicht verschiedene Erfahrungs—und Gegebenheitsweisen gibt. Psychisches und Physisches sind gewiss nicht durch eine Scheidewand wie Innen und Aussen von einander getrennt; sie bestehen auch nicht nebeneinander als zwei voneinander verschieden Welten; vielmehr stehen sie in den mannigfachsten und engsten Wechselbeziehungen zueinander, ja sie durchdringen und durchsetzen einander förmlich. Allein dadurch wird nicht im geringsten der radikale Unterschied ihrer *Gegebenheitsweise* aufgehoben. Freilich, ist gleich zu bemerken: der Gegensatz von Erleben und Erscheinen deckt sich durchaus nicht

*) Warum wir hier vom Eigentlich—oder Zentral-psychischen und nicht vom Psychischen überhaupt sprechen, soll weiter unten seine Erklärung finden.

ohne weiteres mit dem Gegensatz von Psychisch und Physisch, von Innen und Aussen. Das zeigte ja schon das Beispiel der inneren Leibwahrnehmung. Genauer soll darüber noch weiter unten die Rede sein. Fürs erste kommt es uns nur darauf an, festzustellen: die ursprüngliche Gegebenweitsweise des Eigentlich-Psychischen — das *Erleben* ist eine andere als die des Physischen (das Erscheinen), *sofern* es Gegenstand der naturwissenschaftliche Betrachtung ist.

Wir sagten: das Erleben als Soseinsweise des Psychischen ist auch seine ursprüngliche Gegebenheits- oder Darstellungsweise. Das bedeutet aber, dass es sich hier nicht nur um ein psychologisches (und in gewissem Sinne ontologisches) Problem handelt, sondern ebense um ein *gnoseologisches*. Denn die Erkenntnis des Psychischen und damit auch die Psychologie als Wissenschaft, wird in erster Linie von seiner Gegebenheitsweise, d. h. von seiner Erlebnisgegebenheit bestimmt. Wie lässt sich nun die *Erlebnisgegebenheit* im Gegensatz zur *Erscheinungsgegebenheit* charakterisieren?—.

Die Erscheinung als solche ist *ichfremd;* sie kann nur an der Peripherie der Ichsphäre auftreten, niemals jedoch in dieselbe eindringen. Nur durch *Vermittelung* des Erlebnisses kann sie aufs Ich bezogen sein oder als vom Ich abhängig bewusst werden.—Das Erlebnis dagegen ist wesenhaft auf das Ich bezogen, es gehört der Ichsphäre an und ist insofern immer ichhaft, vom Ich getragen, dem Ich (im weitesten Sinne) *immanent.* Das bedeutet natürlich nicht, das es immer ich — durchdrungen, immer Icherlebnis ist, d. h. an dem eigentlichen Kern des Ich haftet. Insofern kann es dem Zentrum des Ich näher oder ferner stehen; lassen sich doch am Ich selbst verschiedene Schichten unterscheiden, die mehr zentral oder mehr peripherisch sind (wie z. B. das Leibich);*) immer aber

*) Vrgl. dazu Natorp, Allgemeine Psychologie, S. 130, 132, 151, 185 u. a.

*) Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden (S Scheler, „der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" die Abschuitte: „Fühlen und Gefühe„ und „Zur Schichtung des emotionalen Lebens"), dass die Ichbezogenheit in Gefühlen, Strebungen, Wollungen, intellektuellen Akten u. s. w eine verschiedene ist. Auf diese Unterschiede kommt es uns jedoch hier noch nicht an. Es gilt zunächst nur festzustellen: Sofern die Gefühle

bleibt es in der Ichsphäre, und seine wesenhafte Bezogenheit aufs Ich, die nicht immer aktual bewusst zu sein braucht, kann stets zur Gegebenheit gebracht werden.—Die Erscheinung tritt mir entgegen, dringt auf mich ein. Das Erlebnis ist in mir und, wenn es zentrales Icherlebnis ist, ich in ihm. Heraustreten kann es aus mir nur, sofern es sich „entäussert", mir entfremdet, d. h. in gewisseu Ausserungen, die bereits Erscheinungen sind, bekundet.—

Die gnoseologische Kehrseite dieses Gegensetzes der phänomenalen Seins-und Gegebenheitsweisen ist der Gegensatz zwischen Selbstbewusstsein, Selbstwahrnehmung (Selbstkentnniskenntnisnahme) einerseits und Wahrnehmung oder Kenntnisnahme eines Anderen oder mir Fremden (eines „Gegenstandes") andrerseits. Nur die Wahrnehmung (und Kenntnisnahme) eines Anderen, eines Erscheinenden, ist ursprünglich und wesenhaft gegenständliche Wahrnehmung (oder Kenntnisnahme), nur hier besteht die gegenseitige Transzendenz in dem Gegenüber von Subjekt und Objekt zurecht. Die Selbstwahrnehmung und Selbstkenntnisnahme dagegen beruht ihrem Wesen nach gerade auf der gegenseitigen Immanenz von Kenntnisnehmendem (oder wahrnehmendem) Subjekt und erfasstem Objekt. Das ergibt sich schon aus dem Sinn der Selbstwahrnehmung und Selbstkenntnisnahme; sie ist in dem Selbstbewusstsein des Kenntnisnehmenden Subjektes (Ich) verwurzelt. Wie anders könnte das erkennende Subjekt im Objekte sich selbst und nicht ein Anderes ihm Fremdes erkennen, wenn es sich nicht seiner Identität mit dem Objekt unmittelbar bewusst wäre? Wie könnte ich ein Gefühl als mein Gefühl erkennen, wenn ich nicht das Bewusstsein hätte, mich selbst den Kenntnisnehmenden in diesem

Wollungen u. s. w. Erlebnisse sind, sind sie wesenhaft aufs Ich bezogen, der Ichsphäre immanent.

Freilich steht mit der grösseren oder geringeren Ichnähe auch die grössere oder geringere Möglichkeit der Vergegenständlichung (Objektiwierung) dieser Erlebnisse. in Zusammenhag. Die reinen Icherlebnisse sind der Vergegenständlichung am allewenigsten zagänglich. — Der fundamentale Gegensatz von Erlebnisgegebenheit und Erscheinungsgegebenheit wird jedoch durch diese Gradunerstchiede der Objektivierbarkeit seiner gnoseologischen Seite nach nicht aufgehoben.

Gefühl zu erleben? Oder wie könnte eine reproduzierte Vorstellung meine Erinnerung sein und sich von einer bloss erscheinenden Vorstellung unterscheiden, wenn sie nicht zugleich mein Erinnerungserlebnis wäre, d. h. wenn sie mir nicht auch als Erlebnis meiner selbst bewusst wäre? Gewiss, das Fühlen ist nicht dasselbe wie das Erkennen (und das Vorstellungserlebnis nicht dasselbe wie das Erinnerungserlebnis). Aber beides sind meine Erlebnisse, und ich bin mir in beiden als derselbe bewusst. Ja noch mehr. Diese Identität des kenntnisnehmenden und fühlenden oder überhaupt erlebenden Ich ist nur dadurch fassbar, d. h. ich der Kenntnisnehmende kann das Fühlen eben als mein eigenes Erlebnis nur dadurch erkennen, dass ich bereits im unmittelbaren Erleben meiner als Fühlender, Erlebender inne werde, dass also die Erkenntnis meines Erlebens nicht als ein Anderes und Neues zu dem Erleben gleichsam von aussen herantritt, sondern unmittelbar aus seiner ursprünglichen Bewusstheit oder genauer Selbstbewusstheit hervorwächst.

Die Selbstwahrnehmung oder genauer die Selbstbewusstheit der Erlebnisse ist nun aber streng zu scheiden von der Selbstbeobachtung. Diese ist, wie überhaupt jede Beobachtung, ein gegenständliches Erkennen. Die Identität von Subjekt und Objekt (von erkennendem und erlebendem Ich) ist hier bereits aufgehoben; das Erlebnis tritt dem erkennenden Subjekt als ein ihm Fremdes, Transzendentes gegenüber; es ist zur Erscheinung geworden (soweit das überhaupt möglich ist). Zwischen Selbstbeobachtung und Beobachtung eines Anderen (z. B. eines äusseren Geschehens) besteht also der Erkenntnisweise nach keine prinzipiellen Differenz. Ja die Selbstbeobachtung ist eigentlich schon Beobachtung eines Anderen*), bloss mit dem Unterschied, dass sie letzterdings in der unmittelbaren Selbstwahrnehmung (Selbsbewusstheit des Erlebens) fundiert ist; anders verdiente sie überhaupt nicht den Namen der Selbstbeobachtung.

---

*) Darauf weist mit Recht Scheler hin: „Das Ewige im Menschen“ — S. 368 ff.

VIII.

Ein Vergleich mit verwandten und abweichenden Anschaunnugen mag diese kurze Charakteristik der Selbstwahrnehmung (der Selbstbewusstheit des Erlebens) noch näher erläutern und zu grösserer Präzision bringen.

Als erster, der hier den Sacherhalt richtig erkannt hat, ist Brentano zu nennen. Jedes psychische Phänomen ist, nach B., nicht nur „Bewusstsein von etwas", sondern zugleich auch selbst Inhalt eines Bewusstseins, oder anders ausgedrückt: die inneren Erlebnisse sind zugleich auch immer innere Wahrnehmungen. Diese letzteren nun — und das ist der springende Punkt,—sind aber nicht selbständige Akte, die zu dem Erlebnis hinzutreten, sondern sind ihm unmittelbar immanent; d. h. aber: das Erlebnis ist eo ipso als solches Selbstwahrnehmung. — Damit ist der Kern des Phänomens der Selbstbewusstheit richtig getroffen. Der Mangel der Brentanoschen Lehre besteht bloss darin, dass er diese Selbstwahrnehmung zu intellektualistisch auffasst; neigt er doch dazu, die Wahrnehmung überhaupt als Urteil zu deuten. Daher ist für ihn auch die dem Erleben innewohnende Selbsbewusstheit immer gleich ein aktuelles Erkennen, während sie in der Wirklichkeit auch latent sein und in verschiedenen Stufen der Aktualisierung auftreten kann.

Von den Neueren ist es besonders *Rehmke**), der auf das Problem des Selbstbewusstseins eingegangen ist und gerade auch seine erkenntnistheoretische Bedeutung hervorgehoben hat. Rehmke wendet sich vor allem gegen die allgemein verbreitete Ansicht, dass in der gnoseologischen Korrelation Subjekt (habendes oder besitzendes Bewusstsein) und Objekt (gegebenes oder Bewusstseinsbesitz) prinzipiell von einander verschieden sind, und das Subjekt daher als solches niemals auch Objekt (gegebenes), sein könne. Wäre dem so, sagt R., so wäre das Subjekt (das Bewusstsein) sich selbst unerkennbar; und es hätte dann überhaupt keinen Sinn von einem erkennenden Bewusstsein zu reden. Nur das Gegebene (das vom Bewusstsein Gehabte) kann erkannt werden und zwar nur in-

*) Philosophie als Grundwissenschaft, 1909, Kap. XXI S. 582—608.

sofern, als es von anderem Gegebenen unterschieden wird. Wenn wir also das habende Bewusstsein vom Gehabten unterscheiden, so ist das nur möglich, weil auch das Bewusstsein selbst ein Gegebenes oder Gehabtes ist. Das heisst aber: das Bewusstsein ist zugleich Habendes (Besitzendes) und Gehabtes (Besitz), es hat sich selbst als Gegebenes und unterscheidet sich als solcher „Selbstbesitz“ von allem anderen Bewusstseinsbesitz. Das Selbstbewustsein ist daher ebenso gewiss wie jedes Dingbewusstsein und ist von diesem garnicht zu trennen. „Das Bewusstsein hat sich selbst und Anderes“—das ist die fraglose, aber auch die einzige Voraussetzung der Philosophie als Grundwissenschaft“. So ist also das Selbstbewusstsein als vollkommene Identität von Subjekt und Objekt eine unbestreitbare Tatsache.—Aber auch auf die Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins weist Rehmke ausdrücklich hin. Im Selbstbewusstsein sagt er, ist noch nichts von einem Beziehen des Gehabten auf das Habende enthalten. Denn jede solche Beziehung setzt bereits die Unterschiedenheit der Beziehungsglieder (des Habenden und des Gehabten) voraus. Gerade das Fehlen dieser Unterscheidung ist es aber, was das Wesen des Selbstbewusstseins charakterisiert.

An diesen Ausführungen Rehmkes liesse sich wohl nur eines aussetzen: dass nämlich der Begriff der Gegebenheit scheinbar als einfacher und eindeutiger hingenommen wird. Es ist gewiss richtig, dass das Bewusstsein (das Subjekt) sich selbst auch gegeben ist. Allein diese Gegebenheit ist nicht die gegenständliche Gegebenheit der Erscheinung (das Dinges), sondern die von ihr grundverschiedene Gegebenheit des Erlebnisses. Besteht aber dieser Unterschied der Gegebenheitsweisen, so kann auch das Erlebnis (und im Erlebnis das Subjekt) nicht ohne Weiteres mit der Erscheinung (dem gegenständlichen Objekt) in eine Reihe gestellt und mit ihr verglichen werden. Vorerst muss es in die Gegebenheitsweise der Erscheinung übergeführt, d. h. selbst zur Erscheinung gemacht werden. Wird der Begriff der Gegebenheit nicht näher bestimmt, so liegt die Gefahr vor, das Gegebene schlechthin mit dem gegenständlich Gegebenen zu identifizieren und den nicht nur psychologisch, sondern vor allem gnoseologisch fundamen-

talen Unterschied zwischen Erscheinungs-gegebenheit und Erlebnisgegebenheit zu übersehen.

Gerade diesen Unterschied sucht nun M. Geiger in seinem überaus wertvollen „Fragment über den Begriff des Unbewussten"*) begrifflich herauszuarbeiten. Hier wird wohl zum ersten Mal auf Grund eingehender phänomenologischer Feststellungen das Bewusstseinsproblem in seiner ganzen Tiefe und Weite aufgerollt. Wir müssen daher auf die Ergebnisse der Geigerschen Untersuchung ein wenig näher eingehen.

Sowohl das Erfassen von Objektivitäten (Sehen, Wahrnemen, Denken, Fühlen von Werten u. a.) als auch das Erleben von Wollungen, Gefühlen, Einstellungen u. s. w. sind Arten des „Bewusstseins von" (im weitesten Sinne); das—sagt Geiger—ist das Gemeinsame in beiden. Allein „die *Art der Kenntnisnahme selbst*, wie die Stellung der Kenntnisnahme zum Sein, *von* dem man Kenntnis hat, ist eine andere bei den erfassten *Gegenständlichkeiten* als bei den erlebten *Ichgeschehnissen* ... Das Sehen einer Farbe ist ein *explizites Erfassen*, bei dem Erfassen und Erfasstes deutlich geschieden sind; ein Bewusstseinstrahl richtet sich von einem Ich her auf ein Gegeständliches, auf ein Gegenüberstehendes ... das Erfassen ist deutlich *abgesetzt* vom Erfassten, im deutlichen Gegenüber von ihm".

Das Erleben eines Seelischen z. B. einer Freude ist—dagegen—kein abgesetztes Erfassen, es ist „ein enges Verbinden von Erleben und Freude, ein *Innewerden* der Freude im Erleben. Kein gesonderter Bewusstseinsstrahl führt vom Ich zu der erlebten Freude, ... sondern das Erleben *beleuchtet* die Freude ... *erhellt* sie. Erlebtes *erfasst* man nicht, sondern man wird des Erlebten inne. Daher ist es auch *nicht* gegenständlich, wenn man es nicht reflektierend betrachtet, sondern wenn man es schlicht erlebt. Es bleibt, während man es erlebt, in Ichstellung, es bleibt vom Ich ausgehende Aktion ... Deshalb darf auch das Erlebte nicht als *Objekt* des Erlebens bezeichnet werden; nicht als Gegen—stand, sondern als erlebter *Gehalt* ...

Gerade diese Innigkeit der Verbindung zwischen Erleben

*) Jahrbuch für Philosophie u. phänomenolog. Forschung, Bd. IV.

und seinem Gehalt ist nun, nach Geigers Meinung, der Ursprung der Lehre, dass das Erleben eine *Qualität* des Seelischen ist, oder anders ausgedrückt: dass das Seelische nichts anderes ist als ein Erleben. Diese Identifizierung des Seelischen mit dem Erleben ist jedoch ein Irrtum. Sieht man näher zu, so ist nicht zu verkennen, dass das Erleben und der Gehalt des Erlebens (z. B. ein Wollen) zwei sachlich verschiedene Tatbestände sind. Es ist eben eine Wesenseigentümlichkeit des Erlebens, dass es *reflexiv* ist. „Das Ich ist auch im schlichten Erleben doppelt vorhanden: es ist einmal das Erlebende, Innewerdende, Beleuchtende, und es ist doch zugleich auch das Wollende, Tuende, das beleuchtet und erlebt wird. Das Ich i t also der Gehalt seines eigenen Erlebens, es ist im Innewerden des Erlebens auf sich selbst bezogen. — Diese Reflexivität des Erlebens, welche die Einheit des Erlebens und des Erlebnisgehalts ermöglicht, darf jedoch nicht in dem Sinne verstanden werden, dass das Erleben mit der reflektierenden Betrachtung (Selbstbeobachtung) zusammenfalle. Im Gegenteil die reflektierende Betrachtung ist immer gegenständlich; sie hebt die unmittelbare Einheit von Erleben und Erlebnisgehalt auf und stellt, rückschauend, das Erlebnis als beobachtetes Objekt dem betrachtenden oder beobachtenden Ich gegenüber.

Aus dieser phänomenologischen Beschreibung des Erlebens ergeben sich nun eine Reihe weittragender Folgen. Die Reflexivität des Erlebens ist das „Urprinzip“, welches „das Psychische von allem bloss Vitalen und allem bloss Materiellen weit abrückt und die Psychologie als besondere von den Gegenstandswissenschaften verschiedene Wissenschaft ermöglicht“. Denn in der Reflexivität des Erlebens ist gerade die Wesenseigentümlichkeit des Psychischen begründet, welche es vor allem anderen Sein auszeichnet: nämlich seine *Zweischichtigkeit*, die von der sogen: „Erlebnispsychologie“ vollständig übersehen wird. Es besteht gleichsam, aus *zwei* Sphären, die übereinander gebaut sind und sich auf einander beziehen als Erleben und Erlebtes. Die Sphäre der Erlebten ist die *Sphäre der psychischen Realität*, in welcher die *Sphäre des Erlebens* fundiert ist. Der Sinn der Erlebnisrealität (des Erlebens) beruht also darin, dass in ihr die andere Realität (das Erlebte)

gegeben ist, dass sie die erlebte psychische Realität, *beleuchtet*.. „Indem wir unser Wollen erleben; des Wollens inne werden, blicken wir im Erleben auf eine „blinde“ Realität hin, auf eine Realität, die nicht Erleben ist, schauen wir auf eine Sphäre, die *bewusst*, aber nicht selbst „Bewusstsein“ ist“.

Die Berücksichtigung dieser Zweischichtigkeit des Seelenlebens dieses Unterschieds zwischen psychischer Realität (Erlebtem) und Erlebnisrealität ermöglicht es erst — wie Geiger zeigt—die *Realität* des Psychischen (sowohl der einzelnen Vorkommnisse als auch ihres Zusammenhanges) sicherzustellen und dem Seelenleben seine Aktivität und Dynamik wiederzugeben, welche die „Erlebnispsychologie“ — in gänzlicher Verkennung des phänomenologischen Tatbestandes—ihm abgesprochen hatte. Zugleich eröffnet sie auch der Behandlung des Problems des Unbewussten ganz neue Perspektiven, was Geiger an der Analyse des Willens phänomens in überzeugender Weise dartut.

Es ist das grosse Verdienst der Geigerschen Untersuchung den fundamentalen Unterschied zwischen gegenständlichem Erfassen und nichtgegenständlichen Erleben fixiert und scharf herausgearbeitet zu haben. Doch will uns scheinen, dass er den Unterschied noch nicht so radikal fasst, wie es die phänomenologischen Daten fordern. So sehr Geiger auch betont, dass im Erlebnis das Erleben und sein Gehalt innig verbunden sind, dass das Bewusstsein sich hier dem seelischen Vorkommnis eng anschmiegt, nicht aber es in einem gesonderten Bewusstseinsstrahl erfasst, so bleibt für ihn doch die Dualität von Bewusstsein und Bewusstem (von Erleben und Erlebtem) auch im Erlebnis bestehen. So wie Gegenstände von einem Bewusstseinsstrahl erfasst werden, so werden auch seelische Vorkokmniss (Ichtaten, Ichzuständlichkeiten, Ichfunktionen) von einem vom Ich ausgehenden „Lichtnebel erhellt“. Ja Geiger sagt sogar, das Erleben „*transzendiere* auf eine jenseits seiner liegende Realität“. Dies Transzendieren ist es nun aber gerade, das im Erlebnis vollständig fehlt. Erleben und Erlebnisgehalt sind einander vollkommen immanent, d. h. sie fallen im Erlebnis zusammen — darin dürfte wohl die Erlebnispsychologie Geiger gegenüber recht behalten. Wenn auch im

schlichten Erleben das Ich wirklich doppelt vorhanden ist, d. h. wenn das Ich als Erlebendes und als Erlebtes ein Verschiedenes sein soll, dann besteht auch kein prinzipieller Unterschied zwischen Erleben und reflektierender Betrachtung (rückschauender Beobachtung). Denn das Spezifikum dieser letzteren ist gerade das Transzendieren auf ein anderes, das Übergreifen auf ein von ihr Verschiedenes (mag dieses Andere auch das Ich selbst sein). Diesen Unterschied erkennt doch aber auch Geiger an. Eben weil im Erlebens diese Dualität des erlebenden und erlebten Ich fehlt, kann es auch nicht im strengen Sinne als reflexives Moment charakterisiert werden. Das Ich kann im Erlebnis nicht auf sich gerichtet sein, weil es hier nicht ein Doppeltes, sondern nur ein Eines ist. Das Erlebnis erscheint uns bloss als reflexiv, sofern wir vom gegenständlichen Erfassen ausgehen und in Analogie zu diesem letzteren auch vom Erleben behaupten, das Ich sei hier auf etwas gerichtet, allerdings nicht auf ein Anderes, wie im Erfassen, sondern auf sich selbst. Die Reflexivität ist daher nicht Wesensmerkmal des Erlebens, sondern ein sekundäres Moment, das ihm erst vom Standpunkt des gegenständlichen Erfassens zugeschrieben werdenn kann. Auch das Bild der Beleuchtung, das Geiger zur Charakteristik des Erlebens verwendet, gibt den Sachverhalt nicht adäquat wieder. Nicht ein erlebendes „waches“ Ich beleuchtet das ihm transzendente psychische Sein, sondern das psychische Sein, das ja nichts anderes als das Ich in seinen konkreten Äusserungen oder Manifestationen ist, erleuchtet sich selbst, es ist gleichsam selbstleuchtend. In den Ausführungen Geigers kommt—so will uns scheinen—die unmitelbare Identität und Selbstdurchleuchtetheit des Selbstbewusstseins nicht klar und scharf genug zum Ausdruck; und das hängt damit zusammen, dass er sich in der Charakteristik des Erlebens als der unmittelbaren Kenntnisnahme des Psychischen immer von der Analogie mit der Erkenntnis der Aussenwelt (als des gegenständlichen Erfassens leiten lässt.*)

*) Und das ist für die Traditionen der phänomenologischem Betrachtungsweise gewiss kein Zufall, wie wir anderwärts zu zeigen suchen werden.

Ist aber das Erleben als solches nicht reflexiv, so reicht es allein nicht aus, die Zweischichtigkeit des Seelenlebens zu begründen. Das bedeutet natürlich nicht, dass diese Zweischichtigkeit im Sinne der Erlebnispsychologie überhaupt zu leugnen ist. Geiger hat gewiss recht, wenn er sie als Grundeigenschaft des Psychischen überhaupt betrachtet. Aber im Erleben ist diese Zweischichtigkeit nur *potentiell* gegeben. Aktuell wird sie erst, wenn die rückschauende, reflektierende Betrachtung einsetzt. Diese letztere tritt keineswegs immer in Gestalt einer deutlich ausgeprägten Reflexion oder Beobachtung auf. Sie kann auch in einer noch sehr primitiven, embryonalen Form vorkommen, sofern sie sich unmittelbar ans Erleben anschliesst und aus diesem gleichsam in unmerklichem Übergange hervorgeht; sie kann dann auch ebenso unmerklich, wie sie entstanden, im unmittelbaren Erleben wieder untertauchen. Immer aber ist sie vom Erleben dadurch deutlich unterschieden, dass das Ich hier zu seinen Erlebnissen in einer gewissen Distanz Stellung nimmt und sie gleichsam als ein Gegenständliches, „Erl gtes", Fremdes betrachtet. Diese Spaltung des Ich, die sich in der Reflexion vollzieht, ist es, welche die Doppelschichtigkeit des Seelenlebens erst wirklich real und aktuell werden lässt. Die Zweischichtigkeit der Reflexion wirkt dann wieder auf das unmittelbare Erleben ein und verleiht der Struktur des gesamten Seelenlebens jene ungeheure Kompliziertheit, Gespanntheit und Mehrdimensionalität, die eine exakte Beschreibung desselben so überaus schwierig gestaltet.

Aus dem Gesagten erhellt bereits, dass unsere kritischen Einwendungen gegen die Geigersche Charakteristik des Erlebens keineswegs darauf gerichtet sind, den Standpunkt der Erlebnispsychologie zu rehabilitieren. Im Gegenteil, die Geigersche Kritik dieses Standpunkt scheint uns in ihren Grundgedanken unanfechtbar; sie hat seine methodische Unhalbarkeit überzeugend nechgewiesen. Andrerseits sind wir aber dadurch auch nicht genötigt, die Auffassung Geigers, welche das psychisches Sein vom Erleben scharf trennt und als vom letzteren prinzipiell unabhängig erklärt, ohne Vorbehalt anzuerkennen. Geiger selbst weist darauf hin, dass zwischen dem Standpunkt der Erlebnispsychologie, der im Grunde idealistisch

sei, und dem von ihm vertretenen psychischen Realismus noch eine dritte Möglichkeit vorhanden sei. Wenn die Erlebnispsychologie das psychische Sein dem Erlebtwerden gleichsetzt, so versteht sie diese Identität (esse = percipi) in dem Sinne, dass erst das Erleben das Erebte erzeuge und konstituiere, dass also das Sein eine Art Projektion des Erlebens sei. Nun lässt ja aber diese Identität auch die umgekehrte Deutung zu. Psychisches Sein und Erleben sind darum eins, weil das psychische Sein das Erleben aus sich hervorbringe, es notwendig nach sich ziehe. Dem psychischen Sein gehört also die sachliche Priorität. Der psychische Realismus bleibt gewahrt. Aber es wird zugleich anerkannt, dass es zu dem Wesen dieses Seins gehört, sich im Erleben seiner bewusst zu werden, sich im Erleben selbst („innerlich") zu erleuchten. Diese Bewusstheit (Erleuchtung) kann zwar verschiedene Grade haben, aber prinzipiell ist sie mit dem psychischen Sein immer schon mitgegeben.

An der Hand der Begriffsdistinktionen Geigers liesse sich diese Charakteristik des Erlebens noch in folgender Weise erläutern.

Geiger unterscheidet zwei Bewusstseins begriffe: einen verbalen und einen adjektivischen. Der erstere fasst das Bewusstsein als eine Tätigkeit des erkennenden Subjekts, als ein „Bewusstsein von" im Sinne des Ergreifens von etwas Objektivem. Der zweite dagegen stempelt das Bewusstsein zu einer Eigenschaft des bewussten Gegenstandes oder des erlebten Zustandes. Nur der erste Begriff besteht nach Geigers Ansicht zu Recht. Er gilt in gleicher Weise für das gegenständliche Erfassen wie für das Erleben. Der zweite adjektivistische Begriff ist dagegen von der Erlebnispsychologie geprägt, er steht und fällt mit dieser letzteren. Seine Entstehung hat er teils dem idealistischen Vorurteil der Erlebnispsychologie zu verdanken (alles ist im Bewusstsein, ist Bewusstseinsinhalt- oder = zustand) teils auch dem Bestreben derselben, das psychische Sein dem physischen nach Möglichkeit anzugleichen und ihm eine ebenso *einschichtige* Struktur zuzuschreiben, wie sie das physische Sein besitzt. — Demgegenüber scheint uns doch der Sachverhalt ein anderer zu sein. Das Bewusstsein weist im gegenständlichen Erfassen und im Erleben eine wesentlich

verschiedene Struktur auf. Nur im ersten Falle ist es ein „Bewusstsein von etwas“ im strengen Sinne des Wortes, d. h. ein Gerichtetsein auf ein Anderes, Objektives. Im Erleben dagegen fehlt gerade dieses Moment des Gerichtetseins auf etwas, das Bewusstsein ist hier ein Inne-sein, ein In-sich-erleuchtet-sein des Erlebten, es haftet gleichsam am Erlebnisgehalt als dessen Quale oder Zuständlichkeit (natürlich von ganz eigener Art).*) Der adjektivistische Bewusstseinsbegriff scheint uns daher auch seine Berechtigung zu haben, d. h. im Wesen des Erlebens gegründet zu sein. Nur muss er von allem subjektivistischen Einschlag gereinigt werden, d. h. er darf nicht in dem Sinne verstanden werden, als wäre dass Bewusstsein das Medium, in dem das Erlebte erst seine Existenzmöglichkeit erhielte, oder gar die konstituierende Grundlage desselben.

IX.

Fassen wir das Ergebnis dieser Auseinandersetzungen kurz zusammen, so zeigt es sich, dass im Erleben uns eine ganz besondere Art des Bewusstseins vorliegt,—nämlich das unmittelbare Selbstbewusstsein des lebendigen Ich. Das Grundcharekteristikum dieses Selbstbewusstseins ist die volle Ungeschiedenheit oder Identität von Subjekt und Objekt, (von erlebendem und erlebten Ich). Betrachten wir jetzt, um den Sachverhalt noch weiter zu klären, — in Kürze auch die wichtigsten Argumente, die von gegnerischen Seite gegen die Möglichkeit einer unmittelbaren Selbstwahrnehmung des Ich vorgebracht werden. —Es handelt sich hier eigentlich um zwei Grundargumente, die letzterdings ein und derselben Betrachtungsweise des Psychischen entspringen.

*) Wir können diesen Unterschied zwischen Erscheinung und Erlebnis (oder dem Psychischen *als* Erlebnis) auch noch so beschreiben: die Erscheinung ist bewusstseins*fremd*. Das Bewusstsein tritt an sie als ein ihr Fremdes von *aussen* an sie heran. Das Erlebnis (das Zentralpsychische) ist bewusstseins*einshaltig*: das Bewusstsein findet sich in ihm bereits *vor*.—Wenn nicht jeder Bewusstseinsgehalt gegenständlich ist, so ist eben auch nicht jedes „Bewusstsein von“ eo ipso „intentional“ („gerichtel auf“).

Das erste Argument lässt sich etwa folgendermassen formulieren: Es gibt keine innere Wahrnehmung des Psychischen oder Selbstwahrnehmung; das Psychische ist uns im Strom der Erlebnisse unmittelbar gegeben, es ist einfach da, und es hat daher keinen Sinn, von besonderen Wahrnehmungsakten des Ich zu sprechen, durch welche es sich selbst und seine eigenen Zustände erfasst. Mit anderen Worten: das Problem der Selbstwahrnehmung (der inneren Wahrnehmung) ist ein Scheinproblem, das bei genauer Betrachtung des Sachverhaltes in Nichts zerrinnt*). Dies Argument geht von der sogen. Erlebnisanschauung aus, auf die wir hier nicht näher einzugehen brauchen: sie steht, wie Geiger überzeugend nachgewiesen — zu dem phänomenologischen Tatbestand in offenem Widerspruch. Hier sei daher nur die Frage gestellt, welches denn eigentlich die sachlichen Gründe sind, auf die sich die Erlebnisanschauung stützt, und die ihr bis heute noch in der Psychologie die herrschende Stellung sichern?—Teils sind das wohl, wie schon früher bemerkt wurde, gewisse idealistische Vorurteile (alles Erlebte ist Bewusstseinsinhalt, Bewusstseinszustand) teils aber wohl noch ein anderes Motiv, das vielfach sogar die entscheidende Rolle spielt: sofern das Erleben in rückschauender Reflexion oder Beobachtung („Selbstbeobachtung") *gegenständlich* betrachtet wird, stellt es sich dem Psychologen als „rastloser Wechsel der Qualitäten", als Strom von Erlebnissen (richtiger von Erscheinungen) dar, in dem es weder ein reales Ich, noch dessen Tätigkeiten (Wahrnehmen, Erkennen, Stellungnehmen), gibt, oder anders ausgedrückt: in dem das Ich und dessen Tätigkeiten auch nichts anderes sind als Erlebniszusammehänge oder sogar bloss Zusammenhangserlebnisse. Damit gelangen wir aber schon zum zweiten Hauptargument, das gegen die innere Wahrnehmung (Selbstwahrnehmung) ins Feld geführt wird. Dieses Argument tritt in mancherlei Abwandlungen auf, läuft aber letzterdings immer auf den Gedanken hinaus, dass Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung im strengen Sinne des Wortes unmöglich sein, weil das Ich und seine Tätigkeiten nicht gegenständlich wahrnehmbar oder erkennbar wären.

*) Vrlg. M. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, 2 Aufl. 1925. § 20. Die sogenannte innere Wahrnehmung S. 139 ff.

In diesem Sinne äussert sich Natorp: „Das Ich lässt sich, in seiner Ursprünglichkeit, nicht zum Gegenstand machen, da es vielmehr, allem Gegenstand gegenüber, das ist, dem allein etwas Gegenstand ist. Es selbst kann keinem Anderen (ursprünglich — sondern nur abgeleiteter, fiktiver Weise) Gegenstand sein; nur Anderes ihm. Es kann auch nicht, wie man geglaubt hat, sich selber Gegenstand sein; sondern man hat schon aufgehört es als Ich zu denken, indem man es als Gegenstand denkt*). Und denselben Gedanken formuliert nur in etwas anderer Weise auch Rickert: „...Auf der Möglichkeit einer Scheidung des Seelischen selbst in percipiens und perceptum beruht die Möglichkeit einer empirischen Psychologie. Das heisst aber nicht, dass dabei percipiens und und perceptum *dasselbe* sind, denn das wäre logisch unsinnig. Selbstwahrnehmung oder Selbstbeobachtung im strengen Sinne des Wortes sind in sich widerspruchsvolle Begriffe. Das Beobachtende muss stets etwas *anderes* sein als das Beobachtete, das percipiens etwas anderes als das perceptum sein. Subjekt bleibt daher bei dem, was man Selbstwahrnehmung oder Selbtsbeobachtung nennt, immer nur ein *Teil* des Seelenlebens, während ein anderer Teil das Objekt bildet, welches wahrgenommen oder beobachte wird...

Ohne diese Annahme würde es nicht verständlich, wie wir uns selbst objektivieren und Psychologie als Wissenschaft treiben können“ **).

Diese Argumentation scheint in der Tat zwingend zu sein; denn hier handelt es sich nicht um die bloss faktische, empirische, sondern um die prinzipielle, logische Unmöglichkeit der Selbstwahrnehmung. Das Ich als Subjekt kann nicht zugleich Objekt, d. h. Nicht-Ich sein. Allein dieser Widerspruch liegt nur in dem Falle vor, wenn die Selbstwahrnehmung und das Selbstbewusstsein als ein gegenständliches Erfassen und Erkennen verstanden werden; denn nur in diesem besteht der Dualismus von Subjekt und Objekt, sowie ihre gegenseitige Transzendenz zurecht. Für das unmittelbare Erleben — und

*) Natorp, Allgemeine Psychologie S 31.

**) Rickert, die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung 3-te u. 4-te Aufl. S. 106.

ein solches ist die ursprüngliche Selbstwahrnehmung oder das ursprüngliche Selbstbewusstsein — gilt das jedoch nicht. Der Grundirrtum der gesamten Argumentation Natorps und Rickerts besteht also darin, dass sie Erleben und gegenständliches Erfassen nicht unterscheiden, oder dass sie meinen, auch die ursprüngliche Selbstwahrnehmung könne nichts Anderes als ein gegenständliches Erfassen sein.

Es ist bemerkenswert, dass keine der philosophischen Richtungen—und es sind im Grunde die meisten - die alles Wissen und Erkennen für gegenständliches Erkennen halten, das Problem des Ich und der Tätigkeiten des Ich (Wollen, Stellungnehmen, Tendieren, Streben u. a.) in prinzipieller Schärfe und systematischer Allgemeinheit gestellt hat. Nur auf dem Gebiete der Psychologie, sind, wie wir gesehen haben, die unausweichlichen Konsequenzen dieser Konzeption des Wissens und Erkennens gezogen worden. Und doch ist das Problem nicht bloss ein psychologisches, sondern ebenso auch ein ethisches, ja ein allgemeinphilosophisches (und in diesem Sinne metaphysisches). Man kann sich doch nicht etwa damit begnügen, wie es z. B. Vertreter des logischen Idealismus tun, darauf hinzuweisen, dass in der Erkenntnis selbst ein *Tendenz*moment enthalten ist, sofern die Welterkenntnis eine „unendliche Aufgabe“ darstellt, die nur durch ein unablässiges Hinstreben zum Ideal der Erkenntnis gelöst werden kann. Damit ist ja bloss gezeigt, dass das Problem der Erkenntnis in sachlichem Zusammenhang mit dem Willensproblem steht, aber die Lösung des Willensproblems ist durch diesen Hinweis nicht einmal angebahnt. Vor allem kommt es doch darauf an klarzustellen, welche *Gegebenheiten* solchen Begriffen wie Ich-Tätigkeit, Wille u. a. zu Grunde liegen, welcher phänomenologische Befund ihnen entspricht, ja ob ein solcher überhaupt aufweisbar ist. Macht man mit dieser Frage wirklich Ernst, so muss nicht nur die Psychologie, sondern auch die Ethik (und die Philosophie überhaupt) zu ihr prinzipiell Stellung nehmen. In der Tat: was berechtigt die Ethik von solchen Begriffen wie, Ich, Tätigkeit, Wollen, Streben u. a. Gebrauch zu machen, wenn ihnen doch wie wir gesehen, in der gegenständlichen Erkenntnis die phänomenale Basis fehlt? Entweder ist das sittliche Bewusstsein

nicht nur gegenständliches Bewusstsein und das ethische Erkennen nicht nur gegenständliches Erkennen. Oder wenn dem nicht so ist, wenn die Ethik sich wirklich nur auf eine rein gegenständliche Erkenntnis stützt, so bleiben nur zwei Möglichkeiten offen: entweder sind die Begriffe des Ich, der Aktivität, des Wollens u. s. w. Überbleibsel einer längst überwundenen mythologischen Metaphysik, die in der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt keinen Platz haben, oder es sind bloss konstruktive Hilfsbegriffe, begriffliche Fiktionen, denen nichts Reales entspricht, die nur äusseren Darstellungs=und Systematisierungszwecken dienen, die aber mit dem sachlichen Gehalt des psychologischen oder ethischen Problems ebensowenig etwas zu tun haben, wie der Kraftbegriff mit den modernen Theorien der Physik. Allein diese Annahme stösst bei näherem Zusehen auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Die Begriffe des Ich, der Aktivität, des Wollens u. s. w. sind ja nicht erst vom wissenschaftlichen Denken geprägt worden, sondern, entstammen dem vorwissenschaftlichen praktischen Lebensbewusstsein. Wie sollte es da möglich sein, dass es kein einziges Gebiet gäbe, wo sie nicht zu Hause wären, wo ihnen nicht irgend welche phänomenale Gegebenheiten entsprächen? Sind doch diese Begriffe in unserem unmittelbaren Lebenswusstsein so tief verwurzelt, so unlöslich mit ihm verbunden, dass dies letztere ohne dieselben überhaupt nicht denkbar ist. Und wie sollte eine Ethik aussehen, die diese Begriffe nur als methodische Fiktionen verwenden wollte? Schon diese kurzen Hinweise genügen, um die Unhaltbarkeit einer solchen Annahme evident zu machen, und zwar nicht nur für die Ethik, sondern auch für die Psychologie. Man betrachte doch etwa z. B. die verschiedenen Begriffe, auf welche der Ichbegriff in der Psychologie zurückgeführt werden soll: was soll es eigentlich heissen, wenn behauptet wird; das Ich sei ein mehr oder weniger konstantes Bündel von Erlebnissen, oder es bedeute die Einheit des Zusammenhanges der seelischen Erlebnisse oder es sei sogar ein besonderes „Zusammenhangserlebnis"? Offenbar nichts anderes als dass für die *gegenständliche* Betrachtung des Seelenlebens der Ichbegriff durch den einen oder anderen der besagten Begriffe *repräsentiert* werden

könne: Von einer unmittelbaren *Gleichsetzung* der diesen Begriffen entsprechenden Sachverhalte einerseits und des Ich anderseits kann doch für den, der dem phänomenalen Tatbestand unvoreingenommen ins Auge sieht, nicht ernstlich die Rede sein. Wer hier aber dennoch volle Identität annimmt, der unterschlägt eben das eigentliche Ich—problem. Und eine solche Problemunterschlagung bleibt niemals ungestraft. Das unterschlagene Problem bleibt doch bestehen und nötigt den Forscher zu künstlichen Umdeutungen und Konstruktionen, die den Tatsachen niemals gerecht zu werden vermögen. Was anders als eine künstliche Umdeutung ist es z. B. wenn Natorp sagt, das Ich sei nich Gegenstand, nicht Problem der Psychologie, sondern ihr „Problemgrund oder Einheitsgrund im Sinne der platonischen Idee", d. h. also im Sinne einer logische Hypothesis? Das psychologische Problem ist hier offensichtlich ins logische gewendet und dadurch bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Und was hilft es, wenn Natorp dieses Ich dann doch wieder als das Unmittelbarste und Konkreteste zu charakterisieren sucht! Die Konkretheit des Ich bedeutet für ihn doch nur kontinuierliche Konkretion des Gesetzes (der Idee), d. h. sie hat einen rein logischen Sinn und hat daher mit der Konkretheit des erlebenden Ich sachlich nichts gemein. Auf das künstliche und gezwungene der Münsterbergschen Konzeption der Psychologie haben wir schon früher hingewiesen. Immerhin hat der Münsterbergsche Standpunkt den Vorzug den künstlichen konstruktiven Charakter seiner Auffassung der Psychologie offen anzuerkennen. Münsterberg hat ja auch den phänomenalen Tatbestand hier richtiger gesehen als die meisten anderen. „Die Ich-funktion, sagt er, wird nicht vorgefunden im Sinne der Wahrnehmung, sondern erlebt, gewollt, behauptet... und während ihre Realität das Gewisseste ist aus aller Wirklichkeit, ist sie zugleich das Einzige, das sich jeder Objektivierung... entzieht"*). Es ist lediglich die einseitige Orientierung an den „objektivierenden" Naturwissenschaften gewesen, die ihn verhindert hat, aus dieser Erkenntnis die für die Psychologie unausweichlichen Konsequenzen zu ziehen, d. h das unmittelbare Erleben des Ich und seiner Tätigkeiten als

*) Grundzüge d. Psychologie 2 Aufl. S. 93.

eine besondere vom gegenständlichen Erkennen verschiedene Art des Wissens auch für die Psychologie anzuerkennen. Ist diese Einsicht einmal gewonnen, so schwinden damit auch die Schwierigkeiten, mit denen die herrschende Auffassung in der Psychologie zu kämpfen hat: sofern sie nämlich einerseits nicht umhin kann, die Bedeutung des Ich im Seelenleben anzuerkennen, andrerseits aber doch nicht das Ich als ein Gegenständliches und damit auch als Gegenstand der Psychologie gelten lassen will.

X.

Freilich sind damit noch nich alle Bedenken gegen die Anerkennung eines nicht gegenständlichen Wissens behoben. Der Begriff des Wissens ist ja selbst nicht eindeutig. Es ist mit Recht und nicht nur von phänomenologischer Seite darauf hingewiesen worden, dass zwischen *Kennen*, *oder Kenntnisnehmen* einerseits und *Erkennen* andrerseits ein wesentlicher Unterschied bestehe**): im Kennen, Kenntnisnehmen liege das blosse *Haben* oder *Gegebensein* von etwas vor; das Erkennen dagegen ist immer Erkennen eines *Sachverhaltes: dass* etwas so und nicht anders ist. Das Erkennen geht also über das Kennen hinaus, indem es aus dem gehabten oder gegebenen Etwas den ihm immanenten Sachverhalt herausholt und ihn als einen seienden hinstellt. Das Erkennen ist daher seinem Wesen nach *gegenständlich.* Der erkannte Sachverhalt steht dem erkennenden Subjekt als von ihm verschiedenes, ihm transzendentes Objekt gegenüber. Daraus folgt aber ganz unmittelbar: das nicht gegenständliche Wissen, das im Erleben des Ich und seiner Tätigkeiten steckt, ist also kein Erkennen im strengen Sinne des

**) Vgl. Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre, S. 77 ff und besonders D v. Hildebrandt, die Idee der sittlichen Handlung, Jahrbuch für Philosophie u. phänomenol. Forschung B. III. S. 134 ff. Aber auch schon G. *Teichmüller* hat diesem Unterschied im Auge, wenn er „Bewusstsein" als beziehungsloses Wissen (Wissen der Beziehungspunkte) vom „Erkennen" als beziehendem Denken unterscheidet. (vrgl. Die „wirkliche und die scheinbare Welt, V kap. § 3. Bewusstsein u. theoretisches Wissen. S 99 ff).

Wortes. Es kann nur als eine besondere Art des Kennens angesehen werden. Oder anders ausgedrückt: das Ich ist im unmittelbaren Erleben (im Selbstbewusstsein) immer nur ein *Bewusstes*, nicht aber ein *Gewusstes*. Damit ist aber nicht gesagt, dass dies „innere" Bewusstsein keinen Erkenntniswert besitzt, dass es nicht die notwendige Grundlage gewisser Sachverhaltserkenntnisse bildet. Denn auch als blosses Kennen ist es immerhin ein Wissen. Diese Frage bedarf jedoch noch einer näheren Betrachtung.

Das Wissen, das im Icherleben steckt, ist, wie uns die phänomenologische Analyse gezeigt hat, dem Sein des Ich, dem seelischen Sein *immanent;* es ist also diesem Sein gegenüber nicht etwas Selbständiges und von ihm Gesondertes, sondern gleichsam eine Emanation oder Funktion desselben; es ist nichts anderes als die Selbsterleuchtetheit dieses Seins. Ein Selbständiges und Für-sich-seiendes kann es nur werden, wenn es sich vom Sein des Ich und des Psychischen loslöst, wenn es also die Sphäre des unmittelbaren Erlebens transzendiert und dieser Sphäre als ein selbständiger Akt entgegentritt. Damit ist aber die Immanenz von Sein und Wissen, die dem Erleben eignet, mit einem Schlage aufgehoben, Subjekt und Objekt treten aus ihrer unmittelbaren Identität auseinander; das wissende Subjekt gewinnt Distanz zum Objekt (dem erlebten Ich) und betrachtet es von aussen als ein ihm Transzendentes, also gegenständlich Gegenüberstehendes. Mit anderen Worten: das innere Bewusstsein oder Selbsterleben des Ich ist zur reflektierenden gegenständlichen Betrachtung geworden; jetzt erst wird es zur Selbstwahrnehmung oder Selbsterfassung im strengen Sinne des Wortes, aus der sich dann in weiter fortschreitender Entwicklung, die Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis entfaltet. Dagegen bedeutet der Übergang von dem Selbsterleben zur reflektierenden Selbstbetrachtung oder einfacher zur Reflexion durchaus nicht eine immanente gleichsam linear fortschreitende Entwicklung oder Explikation des Icherlebens (des „inneren Bewusstseins"). Hier handelt es sich um den Übergang in eine andere Dimension des Wissens, oder um das Wort zu brauchen, das den Kern der Sache trifft, — um einen Wechsel der *Bewusstseinseinstellung*. Das zeigt ja

schon die radikale Wandlung, die sich dabei in der Subjekt — Objekt — Korrelation vollzieht: an Stelle ihrer gegenseitigen Immanenz und Identität tritt ihre Transzendenz und Entgegengesetztheit. — Ein Vergleich mit der äusseren Wahrnehmung und ihrem Verhältnis zur Erkenntnis mag das noch deutlicher machen.—Auch die äussere Wahrnehmung ist in ihrer ursprünglichen Unmittelbarkeit bloss ein Kennen, ein kennendes Haben von gewissen anschaulichen Inhalten. Zur Erkenntnis wird sie erst, wenn die in diesen Inhalten steckenden Sachverhalte herausgehoben und als seiend im Urteil hingestellt werden. Das Erkennen ist also gleichsam eine zweite Stufe oder Phase des Wissens, die sich auf der ersten—der äusseren Wahrnehmung aufbaut, jedoch von dieser letzteren durch einen besonderen Akt scharf abgegrenzt ist. Und zwar ist es auch hier ein reflexiver Akt, reflexiv nicht in dem Sinne, dass er etwa auf das erkennende Subjekt selbst gerichtet wäre, sondern in dem Sinne, dass das Subjekt sich im diesem Akt Rechenschaft darüber gibt, sich darauf *besinnt*, was ihm eigentlich in der äusseren Wahrnehmung als seiend gegeben ist. Soweit ist das Verhältnis des Erkennens zu seinen eben erwähnten Vorstufen —dem „äusseren" Bewusstsein (der äugeren Wahrnehmung) und dem „inneren" Bewusstsein (dem Icherleben)—wesentlich das Gleiche. Der radikale Unterschied besteht aber darin, dass der Übergang von der äusseren Wahrnehmung zur Erkenntnis der in ihr enthaltenen Sachverhalte keine prinzipielle Änderung der Bewusstseinseinstellung erfordert. Die Dualität von Subjekt und Objekt, ihre Gegenseitige Transzendenz, die der äusseren Wahrnehmung eigen ist, bleibt auch hier bestehen, ja sie gewinnt erst hier die prinzipielle Bedeutung, Grundlage alles gegenständlichen Erfassens zu sein. Der Übergang von der kenntnisnehmenden äusseren Wahrnehmung zur gegenständlichen Erkenntnis der Aussenwelt ist daher so zu sagen ein ganz *natürlicher:* die Gegebenheitsweise des Seins, von dem wir in der äusseren Wahrnehmung Kenntnis nehmen, und das wir dann im Urteil gegenständlich erkennen, ist in beiden Fällen die gleiche. Das Herausheben der in der Wahrnehmung enthaltenen Sachverhalte vollzieht sich daher hemmungslos, ohne dass der Wahrnehmung als solcher Gewalt angetan würde.

Sie bleibt gewissermassen als Hintergrund, von dem sich die im Urteil erfassten Sachverhalte abheben, unverändert bestehen. — Ganz anders steht es mit dem Icherleben (der inneren Wahrnehmung). Hier ist zunächst eine radikale Bewusstseinsumstellung erforderlich; das im Erleben Gewusste muss in eine andere Gegebenheitsweise übergeführt werden; das Erlebnis muss zur Erscheinung werden; dann erst kann es zu einer gegenständlichen Erkenntnis des Icherlebens kommen*).—Das lässt sich auch noch von einer anderen Seite deutlich machen.

*) Der Gegensatz von gegenständlicher und erlebnissmässiger (ungegenständlicher) Bewusstseinseinstellung lässt sich in seiner Bedeutung auch an einigen psychopathologischen Erscheinungen aufweisen. Die sogen: Depersonalisation stellt ja, wie genauere Untersuchungen deutlich zeigen (vrgl. Österreich, Phänomenologie des Ich, I, Kap. XII. XIII. S. 379. — 509.) nicht einen Verlust des eigenen Ich, sondern eine *Entfremdung* des gesamten Icherlebens dar. Nun ist aber die Depersonalisation häufig mit einer Hypertrophie der Selbstbeobachtung und Selbstanalyse verbunden, welche das normale Erleben hemmend beeinflusst. Und das ist verständlich: ist es doch gerade die Selbstbeobachtung, die zwischen beabachtendem und erlebendem Ich ein Distanzverhältnis herstellt und dadurch das letztere vergegenständlicht und sich selbst entfremdet. Als Folge dieser Vergegenständlichung und Selbstentfremdung kann dann eine Spaltung des Ich (Auftreten eines zweiten Ich) erfolgen. Allein die Spaltung des Ich kann auch einen anderen Ursprung haben; sie kann. aus den sogen. psychischen Zwangsprozessen (Zwangsgefühlen,— affekten, — ideen u. s. w.) hervorgehen. Diese Zwangsprozesse sind nun keineswegs gegenständlicher Natur, sie treten nicht wie Erscheinungen von aussen an die Erlebnissphäre (Ichsphäre) heran, sie gehören vielmehr dieser Sphäre an und werden auch mehr oder weniger deutlich ichbezogen erlebt; was sie von normalen Erlebnissen unterscheidet, ist bloss das eine, dass sie in scharfer Geschiedenheit von dem zentralen bewusstwollenden Ich, ja im Gegensatz zu ihm erlebt werden (darin besteht eben ihr Zwangscharakter). Diese Geschiedenheit vom zentralen Ich (und insofern „Ichferne“) kann den Anlass zur Bildung eines zweiten Ich und zu dessen mehr oder weniger weitgehenden Vergegenständlichung geben (wenn es etwa als fremde ins eigene Seelenleben eingreifende Person sich darstellt). — Der Sachverhalt ist also in beiden Fällen ein entgegengesetzter. Wenn im ersten Fall die vergegenständlichende Bewusstseinshaltung (in der Selbstbeobachtung) die Verdoppelung des Ich hervorruft, so ist es im zweiten Fall eine schon vorhandene Spaltung im Erleben, auf welche sich die Vergegenständlichung zu einem zweiten Ich, einer zweiten Person aufbaut.

Das Haben des Wissens, welches das Kennen oder die Kenntnisnahme darstellt, bedeutet noch nicht einen Wissensbesitz, im strengen Sinne des Wortes, den das wissende Subjekt sich vollständing angeeignet hat, und über den es souverän verfügen kann. Erst wenn das Kennen zum Erkennen wird, erst wenn die dem Wahrnehmen und Erleben innewohnenden Sachverhalte herausgehoben und als solche festgelegt werden, bemächtigt sich das Subjekt des Wissens und nimmt von ihm Besitz. Der Übergang vom Kennen zum Erkennen bedeutet daher ein zwiefaches: nicht nur eine endgültige Vergegenständlichung (Objektivierung) des Wissens, sondern für das Subjekt — auch ein In-Besitz-nehmen, Sich aneignen des Wissens. Den natürlichen und notwendigen Abschluss dieses Prozesses bildet daher die sprachliche Einkleidung und Formulierung des Wissens. Erst im sprachlich geformten Urteil, im Urteilssatz wird der Erkenntnisgehalt (die Sachverhalte) endgültig fixiert und vom Subjekte sich zu eigen gemacht.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich nun eine Reihe von Folgen, die für das richtige Verständnis des gesamten Erkenntnisproblems von weittragender Bedeutung sind. — Im Gebiete der wissenschaftlichen (und daher sprachlich geformten) Erkenntnis ist die gegenständliche Bewusstseinstellung nicht nur die dominierende, sondern die alleinherrschende, die methodisch allein mögliche. Dieser gegenständlichen Einstellung hat sich daher auch das aus dem Erleben hervorgehende Wissen, sofern es wissenschaftliche Erkenntnis werden will, zu fügen. Hier entsteht nun aber die für die Psychologie und die Geisteswissenschaften entscheidende Frage: Ist eine Objektivierung, ein gegenständliches Erkennen des Erlebens überhaupt möglich? Und was soll eine solche Vergegenständlichung des Erlebens überhaupt bedeuten? Wird es, wie wir oben sagten für die gegenständliche Betrachtung zur Erscheinung? Aber wenn es zur Erscheinung geworden ist, so ist es eben schon ein Anderes, schon nicht mehr Erlebnis. Die Erkenntnis der Erscheinung, die an Stelle des Erlebnisses getreten ist, ist dann eben nicht Erkenntnis des Erlebnisses selbst. Ja dürfen wir überhaupt sagen, das Erlebnis sei zur Ercheinung geworden? Ist es nicht vielmehr durch die Erscheinung, lediglich substituiert worden?

Worin liegt dann aber die Berechtigung zu solch einer Substitution, da doch die Erscheinung etwas wesenhaft Anderes ist als das Erlebnis? Hat mau nicht mit Recht behauptet, das Ich und seine Aktivität, oder die „geistige Person" könne überhaupt garnicht gegenständlich erkannt werden?

Andrerseits, wenn diese Frage negativ beantwortet wird, taucht unvermeidlich die Gegenfrage auf: wenn das Ich und alle Icherlebnisse nicht gegenständlich fassbar sind, und wenn alle wissenschaftliche Erkenntnis gegenständliche Erkenntnis ist, wie ist dann überhaupt eine Erkenntnis des Erlebens möglich? Wie können wir dann überhaupt den Begriff des Erlebnisses, des Ich u.s.w. sinnvoll denken, und im Gegensatz zu solchen Begriffen wie Erscheinung, Nicht-ich u. a. bestimmen und abgrenzen? Wenn das möglich ist, so ist offenbar eine gewisse gegenständliche Erkenntnis dieser „Objekte" doch möglich. Oder sollten es bloss negative Grenzbebriffe sein im Sinne des Kantischen Dinges an sich? Allein diese Annahme wäre offenbar ungereimt. Denn gerade das Positive, der Gegebenheitscharakter dieser Phänomene, so schwer er auch begrifflich zu bestimmen sein mag, ist etwas durchaus Evidentes und kann nicht in Zweifel gezogen werden.

Die Lösung dieser Aporie wäre unmöglich, wenn alles Wissen nur gegenständliches Erkennen wäre, wenn es nicht ausser dem Erkennen noch ein Wissen im Sinne des blossen Bewussthabens oder Kennens gäbe. Ja noch mehr: wenn es nur gegenständliches Wissen gäbe, so wäre eine Erkenntnis des Psychischen (und überhaupt des Geistigen) als eines solchen überhaupt nicht möglich. Dann lägen ja uns nur Erscheinungen vor, und wie sollten wir wissen, dass es eben psychische Erscheinungen sind, wenn ihnen gerade das Wesensmerkmal des Psychischen—das Erlebnishafte fehlte? Wäre die gegenständliche Erkenntnis bloss auf sich angewiesen, so wäre sie so zusagen in bezug auf das Psychische „blind", sie hätte kein Mittel, kein Kriterium, um das Psychische als solches von allem anderen Sein zu unterscheiden. Soll es zu einer Erkenntnis des Psychischen kommen, so darf das wissenschaftliche Denken nicht bei der gegenständlich vorliegender Erscheinung stehen bleiben, sondern muss auf das Erlebnis selbst zurückgehen,

welches für die gegenständliche Betrachtung durch diese Erscheinung (meist nur sehr unvollständig und inadäquat) repräsentiert wird. Oder anders ausgedrückt: die gegenständliche Betrachtungsweise muss sich darauf besinnen, dass sie für das Psychische *nicht* die *natürliche*, *ursprüngliche* ist; dass sie letzterdings im dem *ungegenständlichen* oder vorgegenständlichen Wahrnehmen (Haben) des seelischen Erlebens fundiert ist, und dass sie daher nur aus diesem letzteren Aufschluss über das wahre Wesen des Psychischen erhalten kann. Das Gegenständliche Erkennen muss also sich selbst *transzendieren*, um überhaupt des Psychischen als solchen habhaft zu werden. Wie und wodurch solchein Sich selbst — transzendieren des gegenständlichen Erkennens möglich ist, ist ein Problem für sich, das wir noch besonders zu betrachten haben werden*). Hier sei nur darauf hingewiesen, dass die Sphäre, in welche das gegenständliche Erkennen hinübergreift, nicht eine ihm absolut heterogene ist, sondern bloss eine andere Form des Wissens darstellt. Es ist also das Abhängigkeits-oder Fundierungsverhältnis zweier Wissenarten, das dies Zurückgehen der gegenständlichen Erkenntnis auf das vorgegenständliche Bewusstthaben (des Psychischen) ermöglicht. Nur aus dem Erleben heraus können die einen oder anderen Merkmale der Erscheinung als „Indizien" des Psychischen gedeutet und die Erscheinung selbst als Bestandteil oder Moment des Seelenlebens verstanden werden. Der seelische „Sinn" der Erscheinung ist nur im unmittelbaren Erleben präsent und kann nur an dem Erleben und im Erleben aufgezeigt und erfasst werden. Ob dies Erleben ein wirkliches ist oder bloss ein phantasiertes, oder ob es schliesslich ein Nacherleben ist, macht hier prinzipiell keinen Unterschied aus, wesentlich ist nur das eine: dass nur die dem Erleben eigene ungegenständliche Bewusstseinseinstellung die Einsicht in das Wesen des Psychischen ermöglicht.—Wir sehen also: so wenig die gegenständliche Betrachtungsweise für die wissenschaftliche Erkenntnis des psychischen Seins zu umgehen ist, so liegt doch der Schwerpunkt nicht in ihr (wie es bei der naturwissenschaftlichen Erkenntnis der Aussenwelt der Fall ist), sondern in dem vorgegenständlichen Bewussthaben (Wissen),

*) In einer Untersuchung, die wir als Fortsetzung der vorliegenden nächstens zu veröffentlichen beabsichtigen

des dem Erleben innewohnt; denn nur im Erleben ist das Psychische unmittelbar und leibhaftig als solches präsent.

Hat man sich diesen Sachverhalt klargemacht, so ist damit bereits die Lösung der oben angedeuteten psychologischen Aporien angebahnt und, die Schwierigkeiten, mit denen die naturwissenschafhliche und logisierende Auffassung des Psychischen zu kämpfen haben, werden in ihrem Ursprung verständlich. Die gegenständliche Betrachtungsweise darf eben in der Psychologie nicht *autonom*, nicht *selbstgenugsam* sein. Sie muss sich stets an dem vorgegenständlichen Bewussthaben (Erleben) des Psychischen orientieren und von ihm leiten lassen. Sobald sie den Kontakt mit ihm verliert und isoliert auftritt, verfälscht sie unversehens und unvermeidlich das Psychische und setzt an die Stelle der Erlebnisse die von ihnen wesensverschiedenen und ihnen in keiner Hinsicht adäquaten Erscheinungen. Das reale vielschichtige Seelenbeben verflüchtigt sich in einen einschichtigen einförmig verlaufenden Strom von Erscheinungen, die fälschlich noch als Erlebnisse bezeichnet werden, das reale Ich löst sich in die formale Einheit des psychischen Zusammenhanges auf. So geht der Psychologie die Realität des Seelenlebens verloren, das—in diesem gegenständlichen Aspekt, — nicht mehr als ein Schattenspiel, ein Reflex gewisser physischer und physiologischer Vorgänge zu sein scheint. Freilich vermag die naturwissenschaftlich oder logisch orientierte Psychologie — zu ihrem eigenen Nutzen — ihren methodischen Standpunkt niemals konsequent bis zu Ende durchzuführen; unvermerkt greift sie auf das vorgegenständliche Erleben zurück und schöpft eben von da ihre wertvollsten psychologischen Einsichten. Wenn sie z. B. von einem „Zusammenhangserlebnis“ spricht, so wird sie sich selbst darüber nicht klar, dass ein solches — nichts Gegenständliches ist, es sei den dass man auf das hypothetische physiologische Korrelat desselben rekurriert; das wäre aber keine Lösung der psychologischen Frage, sondern eine offenkundige, metabasis eis allo genos. Eine rein „objektivierende“ (konsequent naturwissenschaftliche) Psychologie, wie sie Münsterberg fordert, ist eben nichts als ein theoretisches Desiderat, dem die lebendige psychologische Forschung, auch in ihrer experimentellen Ausge-

staltung, nie gerecht werden kann, so lange sie ihr eigentliches Objekt, — das psychische Erlebnis — nicht ganz aus den Augen verliert. Und wenn sie es täte, so hätte sie sich damit — als Wissenschaft vom Psychischen (vom Erleben) — selbst aufgehoben.

Aus dem eigenartigen Verhältnis, das zwischen der gegenständlichen (objektivierenden) Betrachtung des Psychischen und dem vorgegenständlichen Bewussthaben desselben (als eines Erlebten) besteht, wird auch der Versuch Natorps, die psychologische Methode als „Subjektivierung" oder als „Rekonstruktion" des unmittelbaren Erlebnisses aus den verschiedenen Stufen des logisch Objektiven zu fassen, verständlich. Geht man von der gegenständlichen Betrachtung aus, wie es Natorp tut, so ist in der Tat das Gegenständliche, das Objektive — das Gegebene, aus dem das ursprüngliche, nicht objektivierte Erlebnis nur durch Rekonstruktion gewonnen werden kann; d. h. wir können von der objektiven Erscheinung zum nicht—objektiven Erlebnis nur in der Weise gelangen, dass wir die objektivierende Betrachtung, der die Erscheinung gegeben ist, aufheben, rückgänging machen und auf das vorgegenständliche Bewussthaben des Erlebens zurückgehen. In diesem Sinne kann das Verfahren der Psychologie in der Tat als „subjektivierende Rekonstruktion" charakterisiert werden. Der richtige Gedanke, der dieser Charakteristik zu Grunde liegt, wird aber sofort entstellt, wenn Natorp die Subjektivierung bloss als Umkehrung der Objektivierung d. h. als die der objektivierenden Erkenntnisrichtung entgegengesetzte und zugleich korrelative Richtung (als „Minusrichtnng") auffasst. Objektivieren — bedeutet nach Natorp,—logisch bestimmen, in Beziehung setzen, vereintheitlichen.

Das Subjektive ist daher immer nur das *weniger* Bestimmte, in Beziehung Gesetzte und Vereinheitlichte; d. h. die niedere Stufe der Objektivierung im Vergleich zu der Höheren; das Absolut — subjektive, das unmittelbare Erlebnis — der Nullpunkt des logisch Objektiven. Damit wird aber der ganze Gegensatz von Subjektiv—Objektiv in die logische Ebene proiziert und gerade das entscheidende Moment, dass die Subjektivierung" der psychologischen Methode den Übergang zu einer

anderen (vorgegenständlichen) Bewusstseinseinstellung bedeutet, vollständig verwischt. Denn auch wenn wir die subjektivierende Erkenntnisrichtung verfolgen, bewegen wir uns in der gleichen Ebene, wie es die objektivierende Erkenntnis tat. Die Psychologie ist also nichts anderes als das Widerspiel der Logik und der objektivierenden Wissenschaften. Sie verfolgt in absteigender Richtung eben denselben Weg zurück, welchen die objektivierenden Wissenschaften in aufsteigender Richtung durchmessen haben. Höchst bezeichnend ist das Beispiel, an dem Natorp seine Auffassung der Psychologie zu erläutern sucht. Die sinnliche Wahrnehmung einer Farbe stellt im Vergleich zu der physikalichen Auffassung derselben (z. B. als bestimmter Geschwindigkeit von Lichtschwingungen) die niedere Stufe der objektivierenden Erkenntnis dar*). Es wäre also, nach Natorp, die Aufgabe der Psychologie, den Weg, den die objektivierende Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung der Farbe zur physikalischen Auffassung zurückgelegt hat, in umgekehrter Richtung zu verfolgen. Wollte man sich streng an diese Bestimmung halten, so wäre damit der Psychologie ein ihr vollkommen fremdes Objekt untergeschoben. Denn als Stufe der objektivierenden Erkenntnis verstanden, ist die sinnliche Wahrnehmung, d. h. der Wahrnehmungsinhalt (die Farbe als solche) überhaupt nichts Psychisches, nichts, was mit dem unmittelbaren Erlebnis als solchem zu tun hätte. Solange wir uns ausschliesslich auf den Bereich der objektiven, gegenständlichen Erkenntnis beschränken, bleibt uns der Zugang zum eigentlich Psychischen, zum Erlebnis verschlossen.

XI.

Doch kehren wir zum gnoseologischen Ausgangspunkt unserer Betrachtungen zurück. Nicht das Problem der Erkenntnis des Psychischen bildete ja das eigentliche Ziel unserer Untersuchung. Die Analyse desselben sollte uns nur als Beispiel dienen, an der Hand dessen wir das eminent gnoseologische Problem zu lösen suchten: ob die gegenständliche Bewusstseinseinstellung,

*) Natorp, Allgemeine Psychologie I. S. 67 ff.

wie gewöhnlich angenommen wird, die notwendige und allgemeine Grundlage alles Erkennens und Wissens bildet, ob also in jedem Wissen und Erkennen Subjekt und Objekt einander transzendent gegenüberstehen? Für die naturwissenschaftliche Erkenntnis der Aussenwelt kann die Beantwortung dieser Frage keine Schwierigkeiten bieten. Sie ist ja für alles gegenständliche Erkennen exemplarisch. Ganz anders steht es aber mit der Erkenntnis des Psychischen. Wir haben gesehen, welche Hindernisse hier der gegenständlichen Betrachtungsweise im Wege stehen. Freilich ist sie auch für die Psychologie verbindlich, sofern dieselbe wissenschaftliche, also begrifflich und sprachlich geformte Erkenntnis sein will. Allein die gegenständliche Bewusstseinseinstellung ist hier bloss die unvermeidliche Form, die dem eigentlichen Erkenntnisgehalt (dem psychischen Sein) nicht homogen und nicht adäquat ist, die ihm erst nachträglich auf künstlichem Wege aufgezwängt wird. Denn die ursprüngliche Gegebenheitsweise dieses Gehalts ist eine solche, die mit der gegenständlichen Betrachtung unverträglich ist. Sie hat eine Bewusstseinseinstellung zur Voraussetzung, die ihrem Wesen nach ungegenständlich ist. Und auf diese letztere hat daher die gegenständliche Erkenntnis, um wahre und adäquate Erkenntnis zu sein, immer wieder zurückzugreifen und zurückzuweisen. Was aber die ungegenständliche Bewusstseinseinstellung von der gegenständlichen unterscheidet, ist die unmittelbare gegenseitige Immanenz und Identität von Subjekt und Objekt. — So sind wir zu dem gnoseologisch überaus wichtigen Ergebnis gelangt: nicht alles Wissen ist gegenständliche Erkenntnis, und nicht alles Wissen beruht auf einer gegenständlichen Bewusstseineinstellung. Es gibt auch ein ungegenständliches Wissen, dem eine ungegenständliche Bewusstseinseinstellung entspricht. Es handelt sich hier also nicht bloss um den Unterschied von Kennen und Erkennen, nicht bloss um den Unterschied verschiedener Stufen in der psychologischen Entwicklung der Erkenntnis, sondern es ist der gnoseologische Gegensatz der gegenständlichen und der ungegenständlichen Bewusstseinseinstellung, der hier in Rede steht. *) Es bleibt

*) Daraus ist bereits ersichtlich, wie irrtümlich es ist, das Kennen (oder Kenntnisnehmen) von dem Erkennen vollständig abzutrennen und

uns jetzt noch übrig, diesen Gegensats begrifftlich genauer zu fixieren, um falschen Deutungen nach Möglichkeit vorzubeugen.

Zunächst sei noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass dieser Gegensatz keineswegs mit dem Gegensatz von äusserer (auf die Körperwelt gerichteter) und innerer (auf das Seelenleben g.) Wahrnehmung zusammenfällt. Es gibt auch psychische Erscheinungen (wie z. B. Erinnerungsbilder, Phantasievorstellungen in einem imaginären Raum, räumlich lokalisierte Körperempfindungen u.a.), die gegenständlich wahrgenommen werden, nicht anders als irgend welche physische Phänomene. Und es gibt auch eine Mechanik des Vorstellungslebens, die den Gegenstand der sogen. Assoziationspsychologie bildet(Andrerseits können auch Körperdinge und Erscheinungen von mir gewissermassen ungegenständlich erlebt werden, wie z. B. mein eigener Leib (meine „Leibseele", wie Scheler sagt).)Die Erkenntnis gerade des Psychischen hat uns bloss als Beispiel gedient, an dem sich das Vorhandensein der ungegenständlichen

es lediglich als Dasein oder Gegebensein des Materials oder Stoffs der Erkenntnis zu betrachten, welches mit dem Wesen und der Struktur der Erkenntnis in Keinem inneren Zusammenhang steht. (So Schlick: Allgemeine Erkenntnistheorie, 2. Aufl. S. 77 ff.) Darin steckt eine sachlich nicht begründete Vereinfachung des Wissensproblems, die für das richtige Verständnis desselben verhängnisvolle Folgen nach sich zieht. Auf dem Gebiete der naturwissenschaftlichen Erkenntnis mögen diese Folgen sich nicht ohne weiteres geltend machen; bleibt doch hier die Bewusstseinseinstellung im Erkennen die gleiche, wie im Kenntnisnehmen d. h. die gegenständliche) Ganz anders aber gestaltet sich die Sachlage, sobald es sich um ein Sein handelt, dessen ursprüngliche Gegebenheitsweise nicht gegenständlich ist. (w. z. B. das zentral-psychische Sein). Wird hier das Moment der Kenntnisnahme in seiner spezifischen Eigenart übersehen, so ist damit auch ein richtiges Verständnis der Erkenntnis des betreffenden Seins unmöglich gemacht. Denn in der der Erkenntnis eigentümlichen gegenständlichen Einstellung ist gerade die besondere nicht-gegenständliche Gegebenheitsweise aufgehoben und kann daher, solange die Erkenntnis von der Kenntnisnahme isoliert bleibt, auch nicht als solche erfasst werden. Die Abhängigkeit der Erkenntnis von der Kenntnisnahme ist daher, — wie es hier deutlich wird—eine viel tiefere und innerlichere als die bloss äusserliche Bedingtheit von dem ihr vorliegenden Material. Der Begriff des „Materials" oder „Stoffes" ist daher, sofern das Verhältniss des Gegenstandes zur Erkenntnis seinem Wesen nach charakterisiert werden soll, überhaupt nicht am Platz.

Bewusstseinseinstellung besonders deutlich aufzeigen lässt. Alles über die Ungegenständlichkeit des Psychischen Gesagte gilt daher nicht vom Psychischen überhaupt, sondern vom Zentral—oder Kernhaftpsychischen, d. h. vom Psychischen, sofern es den Charakter des Erlebnisses, oder sogar des Icherlebnisses trägt. Die psychischen Erscheinungen gehören immer der peripheren Schicht des Seelenlebens an, und es ist gewiss bedeutsam, dass nur diese periphere Schicht der gegenständlichen Betrachtung unmittelbar zugänglich ist. Eigentlich kann auch nur hier von (innerer Wahrnehmung) im strengen Sinne des Wortes, d. h. in genauer Analogie zur äusseren Wahrnehmung gesprochen werden. Das unmittelbare Erlebnis als solches kann nur erlebt, nicht wahrgenommen werden. Sobald es wahrgenommen wird, ist es eben nicht mehr nur Erlebnis.

Analoge, wenn auch nicht genau die gleichen Unterschiede zwischen gegenständlicher und nicht—gegenständlicher Bewusstseinseinstellung lassen sich überall da aufzeigen, wo es sich um das Wissen eines geistigen Seins, also um das Wissen von Werten und Sinneinheiten (allgemeiner oder konkreter Art) handelt. Eine systematische Übersicht all dieser Fälle würde eine besondere Untersuchung erfordern. Hier seien nur einige prägnante Beispiele angeführt. Auf den ungegenständlichen Charakter des Bewusstseins, welches der ästhetischen Einfühlung (als Phänomen verstanden, nicht in ihrer theoretischen Ausdeutung) eigen ist, haben wir schon hingewiesen. Sie hebt sich eben dadurch von der mehr gegenständlichen ästhetischen Kontemplation deutlich ab; mag es auch überaus schwierig sein, das gegenseitige Verhältnis von einfühlender und kontemplativer Auffassung zu eindeutiger Bestimmung zu bringen. Viel klarer liegen dagegen die Verhältnisse auf sittlichem Gebiete. Die Bedeutung der ungegenständlichen Einstellung tritt hier nicht nur in dem Bewusstsein deutlich zu Tage, welches konkreten sittlichen Handlungen und Stellungnahmen anhaftet (z. B. liebevollem Mitfühlen mit dem Schicksal eines anderen, sittlicher Abscheu vor einer Schandtat u. a.). Auch in der sittlichen *Werterkenntnis* spielt sie eine entscheidende Rolle. Zunächst ist auch hier vom begrifflichen Werterkennen das anschauliche oder intuitive Wertkenntnisnehmen zu tren-

nen, in dem allein uns die sittlichen Werte zur Gegebenheit kommen, analog wie uns im Sehen Farben, im Hören Töne, in der äusseren Wahrnehmung Dinge u. s. w. gegeben sind. Aber auch innerhalb des intuitiven Werterfassens (Kenntnisnehmens) müssen wir, wie Hildebrand mit Recht hinweist, zwischen *Wertfühlen* oder *Wertnehmen* und *Wertsehen* unterscheiden. Eigentlich weist nur das letztere eine Analogie mit dem Farbensehen und Dingwahrnehmen auf, weil nur beim Wertsehen der Wert gleichsam in gegenständlicher Distanz gegeben ist. Ganz anderer Art ist dagegen das Wertfühlen; hier liegt, wie Hildebrand sagt, eine Gegebenheit des Wertes vor, die nicht der Gegebenheit der Farbe im Sehen, sondern der Gegebenheit eines Schmerzes in der Schmerzempfindung vergleichbar ist. Erst im Wertfühlen tue ich den Wert wirklich „erleben"; erst hier komme ich in „persönlichen Kontakt" mit ihm, so dass er mir eben als Wert unmittelbar „lebendig" wird. Das heisst doch wohl nichts anderes, als dass das Wertfühlen eine ungegenständliche Bewusstseinseinstellung voraussetzt; sonst könnte es nicht unmittelbares Werterleben sein. Das Wertfühlen ist daher auch – prinzipiell, wesensgemäss, nicht aber empirisch in jedem einzelnen Fall—der eigentliche Urquell der sittlichen Erkenntnis. **) Einen gefühlten Wert kennen wir in ganz anderem Masse als einen bloss gesehenen".—Allein wir können noch weiter gehen: auch wenn wir das intuitive Wertsehen näher betrachten, taucht unvermeidlich die Frage auf, ob hier wirklich ein intuitives Erfassen in demselben Sinne, wie bei dem Sehen der Farbe vorliegt. Steckt nicht im Terminus der Intuition oder des Sehens eine gewisse Zweideutigkeit? Was den Vergleich zwischen dem Erfassen des Wertes und dem Erfassen der Farbe nahelegt, ist lediglich die unmittelbare Präsenz beider im Akte des Erfassens. Sieht man aber genauer hin, so ist doch die Art dieser Präsenz oder die Gegebenheitsweise

*) D. v. Hildebrand, Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, Jahrbuch für Philosophie und phänomenolog. Forschung, B. V. S. 467 ff.

**) Es ist also nicht so, dass empirisch dem Sehen eines bestimmten Wertes ein Fühlen *desselben* Wertes vorhergehen muss. Wohl aber ist das Fühlen von *irgend* welchen sittlichen Werten Voraussetzung des Sehens irgend welcher anderer. Daher ist auch, wie Hildebrands Untersuchung zeigt, die Werterkenntnis von einer gewissen sittlichen Grundhaltung abhängig.

in beiden Fällen eine radikal verschiedene. Wenn der Wert erfasst wird, so wird er eben *verstanden.* Nicht wird er etwa zuerst als seiend erfasst und darnach verstanden; sondern das Verstehen ist das erste und nur im Verstehen und durchs Verstehen, im Vollzug des Verstehensaktes, eröffnet sich uns auch das Sein das Wertes, sein Gelten. Das Verstehen aber als solches ist etwas wesentlich anderes als das gegenständliche Erfassen; es tritt an den Wert, den es erfasst, nicht von aussen heran, sondern ergreift ihn von innen, es ist gleichsam ein eigenartiges Teilhaben am Werte und steht insofern dem ungegenständlichen Erleben oder Fühlen näher; eben desswegen kann es ja auch dieses Fühlen (z. B. des Wertes) oder das Miterleben und Nacherleben (eines konkreten sinnvollen Geschehens) ersetzen und mehr oder weniger adäquat repräsentieren.

Das eben Gesagte charakterisiert jedoch nicht bloss das Verstehen von sittlichen Werten, sondern das Wesen des Verstehens überhaupt es gilt daher von allem Verstehen, welcher Art auch die Werte oder Sinneinheiten, die es erfasst, sein mögen. — Wir sehen also: die gesamte Erkenntnis des geistigen Seins nimmt letzterdings ihren Ursprung in einer nicht gegenständlichen Einstellung des Bewusstseins; und zwar nicht nur die Erkenntnis des konkreten geistigen Seins, wie es etwa in der Geschichte vorliegt (die gerade in letzter Zeit zur Einsicht in die fundamentale Bedeutung des Nacherlebens und Sichhineinlebens für die Rekonstruktion der geschichtlichen Wirklichkeit gekommen ist,) sondern auch die geistige Wesenserkenntnis, wie sie von Ethik, Aesthetik, Religionsphilosophie, aber auch von der Logik geleistet wird.

Wir betonen noch einmal ausdrücklich: wenn wir dem Verstehen und Sinnerfassen, eine ursprünglich *nicht*—gegenständliche Bewusstseinseinstellung znschreiben, so meinen wir das *unmittelbare* Verstehen und Sinnerfassen, sofern es ein *Kenntnisnehmen,* nicht ein Erkennen von Werten und Sinneinheiten ist. Die Wesensschau, wie sie die Phänomenologie betreibt und darstellt, ist immer schon ein Weiteres und Komplizierteres; hier ist die Kenntnissnahme der Wesenheiten bereits zu gegenständlichem, sprachlich geformten Erkennen erhoben. Der Un-

terschied zwischen sinnlicher Anschauung (Wahrnehmung) und Wesensschau (als Kenntnisnahme) beschränkt sich—unseres Erachtens—nicht darauf, dass in einem Falle das Erfasste ein sinnlicher, das andere Mal ein unsinnlicher Inhalt ist. Das Entscheidende und Grundlegende ist die Verschiedenheit der Bewusstseinseinstellung und dem entsprecehnd auch der Gegebenheitsweise. Gerade dieses entscheidende Moment wird aber durch den Terminus Intuition verwischt. Die Analogie zwischen sinnlicher Anschaung und Wesensschau besteht 1) darin, dass in beiden Fällen das Erfassen ein unmittelbares und 2) ein inhaltlich erfülltes ist, und zwar desshalb weil 3) hier wie dort das erfasste Objekt als originär gegeben, leibhaftig präsent erscheint. Weiter aber geht die Analogie auch nicht. Die Gegebenheitsweise der Werte und Sinneinheiten ist *ursprünglich* eine nicht gegenständliche oder vorsichtiger ausgedrükt—zunächst eine nicht *rein* gegenständliche. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass sie dieselbe ist wie im Erleben des Ich und seiner Tätigkeiten. Innerhalb der nicht—gegenständlichen Gegebenheitsweise und Bewusstseinseinstellung können auch noch mannigfache Unterschiede obwalten.

Wir haben ja bereits gesehen, dass auch die psychischen Erlebnisse eine grössere oder geringere Ichnähe besitzen können, ohne deshalb aus der Erlebnissphäre (Ichsphäre) herauszufallen,—und dass entsprechend ihrer grösseren oder geringeren Ichnähe und Ichdurchdrungenheit auch die Möglichkeit ihrer Vergegenständlichung (Objektivierung) eine verschiedene ist. Das gilt auch vom Verstehen und Sinnerfassen: in ihrer Wurzel sind sie erlebnisshaft, gehören der Erlebnissphäre an, sind aber desswegen durchaus nicht (zentrale) Icherlebnisse. Daher ist auch die Möglichkeit ihrer Objektivierung in Begriffen eine ganz andere als die der Icherlebnisse. Für die gnoseologische Betrachtung kommt es zunächst nur darauf an, dass auch hier *ursprünglich* die Bewusstseinseinstellung eine nicht gegenständliche ist und daher kein echtes Transzendenzverhältnis zwischen Objekt und Subjekt vorliegt*). Da-

*) Es ist bemerkenswert, dass wir eine gewisse Annäherung an die heir dargelegte Auffassung des Werterfassens bei N. *Hartmann* finden, der prinzipiell gerade den entgegengesetzten Standpunkt vertritt. Er

durch wird jedoch das gnoseologische Ansichsein der Wesen (Werte, Sinneinheiten) durchaus nicht aufgehoben, ebensowenig wie durch die Immanenz des Ich im Selbstbewusstsein die selbständige Realität des Ich oder durch die ungegenständliche Bewustseinseinstellung im Nacherleben fremden Seelenlebens das Ansichsein dieses letzteren aufgehoben ist.

Die Immanenz in der Subjekt-Objekt-Korrelation involviert garnicht immer ein Existieren des Objektes „von Gnaden" des Aktes (also im Bewusstsein des Subjektes); sie kann auch auf einer eigenartigen „Teilhabe" des Subjektes am Objekt beruhen.

Diese Deutung der gnoseologischen Immanenz bedarf jedoch noch einer genaueren Explikation und Begründung, die wir in weiteren Untersuchungen zu geben gedenken.

Dazu sind aber zunächst noch zwei andere fundamentale Untersuchungen erforderlich: 1) eine prinzipielle Untersuchung über das Wesen der Einstellung und ihre gnoseologische Bedeutung. Nur eine solche Untersuchung kann denn Gegensatz von gegenständlicher und ungegegenständlicher Bewusstseinseinstellung und ihr gegenseitiges Verhältnis klarstellen. Und damit in engstem Zusammenhang 2) eine Untersuchung über das Wesen des Wissens überhaupt. Denn die genaue Abgrenzung der verschiedenen Wissensarten (und der ihnen entsprechenden Einstellungen), sowie die eindeutige Bestimmung ihrer mannigfachen Beziehungen und Fundierungsverhältnisse ist nur dann durchführbar, wenn die *Einheit* des Wissens die

---

weist nachdrücklich darauf hin (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl. Kap. 72. S. 534 ff), dass in der Wertschau eine „*Nahestellung*" des Objektes vorliege, dass hier die „Spannweite im Transzendenzverhältnis" auf ihr äusserstes Minimum" verringert sei. Ja H. bezeichnet sogar das primäre Wertgefühl als ein solches, das „noch nicht bewusstes Erfassen der Struktur, noch *nicht gegenständliche* Auschauung des Wertes ist," (536) Trotzdem meint H., dass diese „Nahestellung" durchaus nicht mit „Immanenz" gleichzusetzen sei, weil anders ihre Unabhängigkeit vom Bewusstseinsakt aufgehoben wird. Wie bereits oben bemerkt, halten wir dies Argument nicht für stichhaltig. Wenn H. auf dem gegenständlichen Charakter der Wertschau besteht, so scheint uns, dass, hier die Eigenart und entscheidende Bedeutung des Wertkenntnisnehmens gegenüber dem auf ihm fundierten Werterkennen unterschätzt wird.

Grundlage und das leitende Prinzip aller Unterscheidungen und aller Bestimmungen bildet.

(Zusatz). Das Problem der Akterkenntnis berührt in Kürze M. Scheler in seinem bedeutsamen Aufsatze die „Idole der Selbsterkenntnis" (Vom Umsturz d. Werte, Anhandl. u. Aufsätze 2-te Aufl. 1919. S. 1 — 140), dem wir reiche Anregung verdanken. Akte (z. B. des Wahrnehmens, Sich — Erinnerns, Strebens, Fühlens u. a.) sagt Scheler, „können *nie* zum Gegenstande irgend einer Wahrnehmung werden, nie zu einem Gegenstande überhaupt, nie zu einem „Dasein". Das Sein des echten Aktes besteht vielmehr in seinem Vollzug, und er ist eben darin absolut—nicht relativ—vom Begriff des Gegenstandes verschieden". Wie kann nun aber ein solcher ungegenständlicher Akt erkannt werden? Darauf antwortet Scheler: „Der Vollzug des Aktes kann schlicht erfolgen und mit „Reflexion". Diese „Reflexion" ist indess keine Vergegenständlichung, keine Wahrnehmung, also auch keine innere Wahrnehchung, die ja selbst nur eine besondere Art von Akten ist. Die Reflexion ist allein ein Mitschweben des völlig unqualizierten „Bewusstseins von" mit dem sich vollziehenden Akt,— nur möglich da, wo die Person nicht ganz im Aktvollzug aufgeht. Der Tatbestand der „Reflexion" ist verschieden von aller vorstelligenden Haltung überhaupt". Das unmittelbare Kenntnisnehmen von Akten ist also—nach Scheler—prinzipiell ungegenständlich; ist damit nicht auch schon anerkannt, dass in diesem Kenntnisnehmen keine Transzendenz (Fernstellung, Gegenüberstellung) von Subjekt und Objekt vorliegt, sondern volle Immanenz und Identität zwischen ihnen besteht? Diese Konsequenz zieht Scheler nicht; es bleibt daher auch unklar, wie er sich das Verhältnis zwischen gegenständlicher Erkenntnis und ungegenständlicher Reflexion denkt. Auch scheint uns, wie schon oben bemerkt wurde, der Terminus Reflexion für dies ungegenständliche Bewussthaben wenig geeignet; denn die „Umbiegung" des Bewusstseinstrahles involviert schon eine gegenständliche Distanzierung des Objektes. Von den Akten, deren Gehaltswesen Intentionalität, „Bewustseins von" ist, und deren Seinswesen „Vollzug" ist, unterscheidet nun Scheler die Funktionen (wie z. B. Sehen, Hören, aber auch Bemerken, Be-

achten, Urteilen u. s. w.), die nicht von „Personen“ vollzogen werden, sondern sich vollziehen oder ablaufen (als psychische). Sie sind Tätigkeiten, die steigerungsfähig sind und phänomenale Zeitdauer haben. Die Funktionen setzen immer schon einen Aktvollzug und eine Gegebenheit in ihm voraus und haben keine konstitutive Bedeutung für das Wesen des „Bewusstseins von“ und seine Arten, — also auch keine für das Wesen des Psychischen (im Gegensatz zu den Akten). — Auf den sachlichen Gehalt dieser Unterscheidung haben wir hier nicht weiter einzugehen. Wenn aber Scheler meint, dass Funktionen noch in innerer Wahrnehmung gegenständlich werden können, zum mindesten in unmittelbarer Wahrnehmung, so bleibt uns diese Behauptung unverständlich. Wie ein Hören, Sehen, Bemerken u. a. *als* Tätigkeit, *als* Funktion gegenständlich erfasst und nicht bloss erlebt werden kann, ist nicht einzusehen, und Scheler zeigt das auch nirgends. Mag auch der Unterschied zwischen Akten und Funktionen zu Rechte bestehen, so sind doch, nach Schelers eigener Behauptung, die Akte für die Funktionen konstituierend, also auch für ihre Seins- und Gegebenheitsweise. Auch das Ablaufen der Funktionen in der Zeit kann in dieser Hinsicht keinen wesentlichen Unterschied ausmachen. Was den Schein der Gegenständlichkeit bei den Funktionen erweckt, ist wohl nur das eine: dass hier für jeden Moment des Ablaufs der Funktion sich ganz bestimmte Erscheinungselemente aufweisen lassen, in denen die Funktion sich äussert, und durch die sie daher für die gegenständliche Betrachtungsweise repräsentiert werden kann.

Wenn daher Scheler sagt, die Psychologie habe es nicht mit Akten, sondern nur mit daseienden Gegenständen zu tun, so scheint uns das nicht zutreffend zu sein und die überaus aufschlussreichen Ausführungen Schelers über das Psychische nur zu verdunkeln.

Noch auf einen Punkt sei hier in Kürze hingewiesen, in dem unsere Auffasuung der „inneren“ Wahrnehmung von der Schelerschen abweicht. Uns scheint der phänomenologische Tatbestand und die Wesenszusammenhänge dafür zu sprechen, dass die Erlebnissphäre mit der Ichsphäre (im weiten Sinn) zusammenfällt, und dass daher jede innere Wahrnehmung

(Erlebniswahrnehmung) wenn auch nicht Selbstwahrnehmung ist, so doch mit der Selbstwahrnehmung wesenhaft verknüpft ist. Scheler meint dagegen, dass die innere Wahrnehmung keineswegs immer an die Selbstwahrnehmung gebunden sei. Dagegen spreche das Vorhandensein von „seelischen Tatbeständen, die ohne eine unmittelbare anschauliche Beziehung auf das individuelle Ich des Wahrnehmenden gegeben wären. Nun gibt es aber sowohl ichindifferente Seelenvorgänge, d. h. solche, die ohne jede positive oder negative Beziehung auf ein *bestimmtes* Ich wahrnehmbar werden, als auch ichfremde Vorgänge, d. h. solche, die an das erlebte individuelle Ich in einer ähnlichen Art der Aufdringlichkeit und Zwangsmässigkeit herantreten, wie eine äussere Realität, z. B. Zwangsantriebe, Zwangsvorstellungen u. s. w. Wir vermögen z. B. einen Gedanken zu denken, ohne dabei zu wissen, ob es unser eigener ist oder nur eine Lesefrucht; ein Gefühl zu haben, ohne zuwissen, ob es unser Gefühl ist oder dasjenige, das nur durch psychische Ansteckung in uns hineinkam. Es ist also keineswegs bloss die äussere Wahrnehmung, z. B. einer Farbe, die ja *stets* ohne bewusste Ichbeziehung, ohne ein Mitgegebensein des Tatbestandes, dass ich es bin, der sie vollzieht, abläuft, in der eine Selbstwahrnehmung fehlen kann; sondern auch die innere Wahrnehmung oder die Wahrnehmung von Psychischem ist daran nicht notwendig gebunden (Idole... S. 28 — 29).

Diese Darstellung des Sachverhaltes scheint uns nur zum Teil zutreffend zu sein; jedenfalls sind hier noch genauere Unterscheindungen und Abgrenzungen erforderlich. Zunächst ist es die These Schelers, dass es ichindifferente Erlebnisse gebe, die — wie wir meinen — ohne wesentliche Vorbehalte nicht annehmbar ist (vrgl. auch E. Stein, zum Problem der Einfühlung, S. 11 ff). Die Bezogenheit des Erlebnisses auf ein Ich ist eine wesenhafte, d. h. sie hängt organisch mit seiner Struktur zusammen, und ist ihm nicht nur äusserlich, wie es bei der Erscheinung der Fall ist, die insofern dem Ich als ein wesenhaft Fremdes, innerlich von ihm Unabhängiges gegenübersteht. Dass das Bewusstsein der Ichbezogenheit als solches nicht immer aktuell lebendig wird, ändert prinzipiell am Sachverhalt garnichts. Andernfalls liesse sich das Erlebnis von der

Erscheinung nicht prinzipiell unterscheiden. Aus dieser innerlichen Ichbezogenheit folgt aber noch keineswegs, dass jedes Erlebnis mir auch als ein unmittelbar *mir gehöriges* zum Bewusstsein kommt; vielmehr kann es sich mir auch als ein (originär) Fremdes, nicht mir zugehöriges darstellen. Gewiss geht die Zugehörigkeit des Erlebnisses zu einem Ich letzterdings immer auf seine Ichbezogenheit zurück; und insofern ist jedes Erlebnis, das ich habe, *mein* Erlebnis; allein „mein" Erlebnis braucht noch nicht ein „mir zugehöriges" Erlebnis zu sein. Anders ausgedrückt: die Sphäre „meiner" Erlebnisse ist *weiter* als die Sphäre der mir zugehörigen (aus meinem individuellen Ich entsprungenen) Erlebnisse. Daher kann ich ein fremdes Gefühl erleben. In seinem Erleben vermag das Ich über sich selbst (d. h. das ihm originär zugehörige) hinauszugehen; es ist insofern nichts weniger als eine in sich abgeschlossene Monade im Sinne Leibniz. Dadurch wird aber die wesenhafte Ichbezogenheit jedes Erlebnisses nicht aufgehoben. Ichindifferent erscheint meistens ein Erleben, das noch wenig differenziert ist oder ein solches, in dem das Erlebnismoment hinter gewisse mit ihm zusammenhängende und es vertretende Erscheinungsmomente zurücktritt.

Das Problem der Selbstwahrnehmung und Reflexion berührt auch *Husserl* in seinen Ideen (§§ 44 — 46, 77 — 80). Er charakterisiert die Reflexion als immanente Erlebniswahrnehmung im Gegensatz zu der transzendenten Dingwahrnehmung; sie ist „ein schlichtes Erschauen von etwas, das in der Wahrnehmung als „Absolutes" gegeben (resp. zu geben) ist und nicht (wie in der Dingwahrnehmung), als Identisches von Erscheinungsweisen durch Abschattung". (S. 81.). Daher ist auch immanente Erlebniswahrnehmung im Unterschied von der Dingwahnehmung absolut gewiss, gegen allen Zweifel gesichert. Das Erlebnis ist prinzipiell wahrnehmungsbereit, es ist auch vor der Reflexion „als Hintergrund" da; diese Besonderheit seiner Gegebenheitsweise ermöglicht es uns erst, den Unterschied zwischen unreflektierten und reflektierten Erlebnissen und mithin auch den Begriff der Reflexion selbst zu statuieren. — Diese Charakteristik der inneren Wahrnehmung im Gegensatz zur äusseren hat berechtigten Anstoss erregt, (s. z. B. Scheler.

Idole d. Selbsterkenntnis, S. 61. Anmerk.) denn der Wahrnehmung der reinen Erlebnisse entspricht phänomenologisch nicht die Dingwahrnehmung, als solche, sondern die Wahrnehmung der phänomenalen Gegebenheiten, die in dieselbe eingehen (z. B. Sehding, Tastding u. s. w.); diese phänomenalen Daten sind aber auch ein Absolutes und Zweifelloses. Darauf haben wir jedoch hier nicht einzugehen. — Wenn nun dieses Unterscheidungsmerkmal der absoluten Gewissheit sich als nicht stichhaltig erweist, so taucht wieder die Frage auf, worauf denn der Wesensunterschied zwischen äusserer transzendenter und innerer immanenter Wahrnehmung beruht. Darauf finden wir bei Husserl keine Antwort. Überhaupt bleibt es bei ihm unklar, in welchem Verhältnis Erlebnis und Bewusstsein zu einander stehen, und ob zwischen Bewusstsein (Inne—werden des Erlebens) und Gewusstsein (reflektierendem Erfassen) ein *prinzipieller* Unterschied besteht. Das macht sich auch in Husserls kritischen Auseinandersetzungen mit den methodischen Einwänden H. I. Watts (Ideen, § 79, S. 151 ff.) gegen die Möglichkeit der „Selbstbeobachtung" und mithin auch der Phänomenologie (als reiner Bewusstseinslehre) geltend. So treffend auch die Erwägangen sind, die Husserl gegen die Skepsis Watts vorbringt, so überzeugend er auch die Möglichkeit der Reflexion nachweist, so geht er doch an dem springenden Punkte des Problems vorbei: dem prinziepiellen Unterschied zwischen ungegenständlichem Erlebnisbewusstsein und gegenständlichem Reflexionsbewusstsein.

XII.

Zum Schluss sei noch in Kürze darauf hingewiesen, dass der Gegensatz von gegenständlicher und nicht gegenständlicher Bewusstseinseinstellung,—eben weil er ein fundamentaler ist,—nicht nur gnoseologische, sondern auch ontologische Bedeutung hat. Das lässt sich am besten an dem exemplarischen Fall der ungegenständlicher Bewusstseinseinstellung — an den zentralen psychischen Erlebnissen — den Icherlebnissen zeigen. —

Wenn für die ungegenständliche Bewusstseinseinstellung die Immanenz von Subjekt und Objekt das konstituierende Wesensmerkmal bildet, so trägt dieses Immanenzverhältnis in den Icherlebnissen (im Selbstbewusstsein) den Charakter völliger Identität: das Erlebende Ich und das erlebte sind ein und dasselbe, und zwar nicht erst durch Vermittelung eines reflexiven Aktes, in dem das Ich sich auf sich selbst richtet, sondern ganz unmittelbar im reinen Erlebnis als solchen. Bewusstsein und Sein fallen hier zusammen. Im Bewusstsein meiner selbst (Selbstbewusstsein) ist ganz unmittelbar auch das Sein des Ich gegeben. Das ist das Descartes'sche cogito ergo sum, welches den Parmenedeischen Satz der Identität von Denken und Sein in neuer der modernen Denkweise entsprechender Weise umgestaltet und ausdeutet. Diese Formel ist jedoch selbst vieldeutig und hat auch im Lauf der Zeiten mannigfache Interpretationen erfahren. Es gilt 'daher zunächst ihren urssprünglichen Sinn—so wie er dem phänomenologischen Befund entspricht — genau festzustellen. —

Zunächst ist eines klar: wenn dieser Satz eine fundamentale philosophische Erkenntnis zum Ausdruck bringt, so kann er nicht einfach besagen wollen, dass die Begriffe Bewusstsein und Sein völlig äquivalent sind, dass sie also ein und denselben Sachverhalt bezeichnen und daher immer einer für den anderen substituiert werden können. Diese Äquivalenz kann höchstens die Folge dessen sein, dass der eine Begriff für den anderen bestimmend oder konstituierend ist. — Welcher ist nun aber der bestimmende und welcher der durch den anderen bestimmte? Die nächstliegende Antwort auf diese Frage dürfte wohl dahin lauten, dass das bestimmende Prinzip — das Be*wusstsein* sei. Im Bewusstsein und durch das Bewusstsein ist uns das Sein gegeben. Das Sein ist also zunächst immer Sein des Bewusstseins. Nur sofern Bewusstsein statt hat, gibt es auch ein Sein. Aus dem cogitare folgt das esse. Das ergo sum der Descartes'schen Formel bezeichnet eigentlich nur einem Specialfall dieses *esse.* In strenger Allgemeinheit gefasst müsste sie daher, wie Cohen sagt, lauten: cogito, ergo sunt res. — Das ist die idealistische Deutung des Satzes, die in ihren mannigfachen Abwandlungen, den verschiedenen Modifikationen

des Idealismus (Bewusstseinsidealismus, logischer Idealismus u. s. w.) entspricht.—Diese Deutung glauben wir entschieden ablehnen zu müssen. Zunächst, weil sie der eigentlichen Grundintention des Descarteschen Satzes nicht gerecht wird: er behauptet doch gerade die Selbstgewissheit des „Ich bin" im Unterschied und Gegensatz zu allem anderen Sein (der Dinge, der Welt u. s. w.). Die idealistische Deutung hebt dagegen eben diesen Unterschied zwischen dem Sein des Ich und dem Sein der Dinge auf, indem sie alles Sein in Bewusst — sein auflöst. Aber auch rein sachlich, — phänomenologisch genommen,—erweist sich die idealistische Deutung als unzulänglich. Wäre alles Bewusstsein wesensnotwendig intentional - gegenständlich, dann bliebe ihm das Ansich—sein des Gegenstandes *immer* transzendent; zugleich aber wäre der immanente Gegenstand (die „Erscheinung", das „Bild" des Gegenstandes) eben nur ein Sein für das Bewusstsein, d. h. ein vom Bewusstsein getragenes, von „Gnaden" des Bewusstseinsaktes bestehendes Sein. Diese Annahme hat sich uns aber in den vorhergehenden Betrachtungen als nicht haltbar erwiesen; wir haben vielmehr gesehen, dass gerade das Selbstbewusstsein (das Icherleben) nicht gegenständlich ist. — Doch wollen wir zunächst hiervon absehen und lediglich festzustellen suchen, ob sich der These, dass das Bewusstsein das Sein bestimme, nicht noch eine andere Wendung geben lasse, welche dem eigentlichen Sinn des Descartesschen cogito ergo sum näher käme. Eine solche Deutung versucht in der Tat *Husserl*,*) wenn er das cogito zum Ausgangspunkt seiner phänomenologischen Betrachtungsweise macht. —

„Die Seinsart des Erlebnisses", sagt Husserl (S. 84.), „ist es, in der Weise der Reflexion prinzipiell wahrnehmbar zu sein". Diese immanente Wahrnehmung, welche das Erlebnis erfasst, verbürgt zugleich dessen Dasein, d. h. mit dieser Wahrnehmung ist auch die Einsicht gegeben, dass die Negation des wahrgenommenen Erlebnisses unmöglich ist. Mag auch alles, was ich denke, und wovon ich ein Bewusstsein habe, zweifel-

*) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie § 45, S. 85 ff., §§ 77—88.

haft, ja bloss fingiert sein;—aber *mein* Denken, *mein* Bewusstsein, mein Erleben ist „originär und absolut gegeben". —Nur für Ich und Erlebnisstrom in Beziehung auf sich selbst besteht diese ausgezeichnete Sachlage, nur hier gibt es eben so etwas wie immanente Wahrnehmung und muss es das geben.—So ist denn in jeder Weise klar, dass alles, was in der Dingwelt für mich da ist, prinzipiell nur *präsumptive* Wirklichkeit ist; dass hingegen *Ich selbst*, für den sie da ist (unter Ausschluss dessen, was „von mir" der Dingwelt zurechnet) bzw. dass meine Erlebnisaktualität *absolute* Wirklichkeit ist, durch eine unbedingte, schlechthin unaufhebliche Setzung gegeben". —„Der *Thesis der Welt, die eine zufällige ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine „notwendige"*, schlechthin zweifellose ist. *Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein:* das ist das Wesensgesetz, das diese Notwendigkeit und jene Zufälligkeit definiert (S. 86).

Dieser Sachverhalt ist es auch, der letzterdings die Möglichkeit der phänomenologischen Reduktion begründet: das Absehen von aller Realität, allem Dasein und die Konzentration der Betrachtung auf dem Erlebnis, als solchem, als absoluter Gegebenheit.—Allein diese phänomenologische Deutung schränkt zugleich das Descartes'sche cogito in einer Weise ein, die seinem ursprünglichen Sinn fremd ist. Wenn Husserl das Ich und das Erlebnis als absolute Wirklichkeit bezeichnet, so handelt es sich für ihn immer um das *reine* Ich, das *reine* Erlebnis, d. h. um das auch nach der phänomenologischen Reduktion bestehen bleibende *Wesen* oder *ideale Sein* des Ich und des Erlebens. „Ich sehe" — sagt er, „dass... kein Ausschalten die Form des *cogito* aufheben und das „reine" Subjekt des Aktes herausstreichen kann: „Das Gerichtet-sein auf", „Beschäftigtsein mit", „Stellungnehmen zu", „Erfahren, Leiden von" birgt *notwendig* in seinem Wesen dies, dass es eben ein von dem Ich dahin" oder im umgekehrten Richtungsstrahl „zum Ich hin" ist—und dieses Ich ist das *reine*, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben". Phänomenologisch betrachtet, d. h. als ideales Wesen genommen, ist das erlebende Ich, nach Husserls Meinung, nichts als der einheitliche Beziehungspunkt alles Erle-

bens", von seinen „Beziehungsweisen" oder „Verhaltungsweisen" abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikabeln Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter". So ergibt sich aus der phänomenologischen Betrachtungsweise für Husserl eine eigentümliche Form des Idealismus, die besonders deutlich in den letzten Kapiteln der „Ideen" hervortritt: wesensgesetzlich ist alles Sein von einem erlebenden Ich, einem intentionalen Bewusstseinsakt getragen; und die Notwendigkeit des Seins liegt immer auf Seiten des Akterlebnisses, des „Bewusstseins von". Daher ist ja auch die Phänomenologie zunächst reine Bewusstseinslehre. —

Damit ist aber die realistisch—ontologisch Tendenz des Descartes'schen Satzes, die in dem ego *sum* deutlich wird, entweder gänzlich aufgehoben oder zum mindesten idealistisch (logisch) umgedeutet. Der logische Primat der Wesenlehre (Phänomenologie) wird zugleich als ontologischer Primat anerkannt; in diesem Sinne will Husserl auch den alten Satz, dass die Erkenntnis der „Möglichkeiten" der der Wirklichkeiten vorhergehen müsse, verstanden wissen. Das ideale Sein der Wesenheiten ist damit zum absoluten Sein erhoben.—Und doch bleibt auch Husserl bei dieser Deutung nicht stehen; vielmehr finden wir bei ihm deutliche Hinweise darauf, dass in dem cogito ergo sum mehr als eine pure Wesensnotwendigkeit vorliegt; denn im cogito ist, „wie er sagt, *mein* Bewusstsein originär und absolut gegeben, nicht nur nach *Essenz*, sondern nach *Existenz*" „...es ist die Notwendigkeit eines Faktums, die so heisst, weil ein Wesensgesetz am Faktum, und zwar hier an seinem Dasein als solchem, beteiligt ist. Im Wesen eines reinen Ich *überhaupt* und eines Erlebnisses *überhaupt* gründet die ideale Möglichkeit einer Reflexion, die den Wesenscharakter einer evident unaufheblichen *Daseins*thesis hat". (S. 86, 87.).

Das ist also das Eigentümliche des cogito, dass hier die Wesenserkenntnis unmittelbar auch Daseinserkenntnis ist, ja in dieser verankert, fundiert ist. Das heisst also: sie lässt sich nicht nur, wie jede Wesenserkenntnis, an einem realen Einzelfall aufzeigen, ohne jedoch von diesem Einzelfall als solchem und von seiner Realität abhängig zu sein; sondern der

Sinn dieser Wesenserkenntnis ist eben der, zugleich konkrete Daseinserkenntnis zu sein und erst als solche Daseinserkenntnis möglich zu sein. Das cogito bildet daher nicht nur, wie Husserl meint, den Ansatzpunkt der phänomenologischen Einstellung, sondern es bezeichnet zugleich den Punkt, wo die phänomenologische Reduktion (Einklammerung des Daseins) sich selbst aufhebt und die Wesensschau unmittelbar in Daseinsschau übergeht, ja in dieser erst ihre wesensnotwendige Grundlage findet. Es liegt also hier ein einzigartiger Fall *apriorischer* Daseinserkenntnis vor. In diesem Sinne hat auch das cogito ergo sum die Bedeutung eines eminent ontologischen Arguments, allerdings in einer besonderen Wendung: nicht so liegt die Sache, dass aus dem Wesen des „Ich denke" seine Existenz gefolgert werden könnte, sondern so, dass die Wesenserkenntnis des Ich sein konkretes reales Dasein unmittelbar voraussetzt. Nicht das Selbstbewusstsein des Ich *ist* sein Sein, sondern im Selbstbewusstsein tut sich das Sein des Ich unmittelbar kund, und nur weil das Ich *ist*, ist auch das Selbstbewusstsein (und die darauf aufgebaute Selbsterkenntnis) desselben möglich. Und zwar handelt es sich hier um das konkrete reale Dasein des Ich, nicht um sein Sein überhaupt. Reales Sein überhaupt kann und muss auch der gesamten Dingwelt zuerkannt werden, sofern die Dingerkenntnis, wie jede Erkenntnis, auf ein von ihr unabhängiges Sein gerichtet ist und nur in diesem Gerichtetsein auf ein Anssich-seiendes ihren Sinn hat. Allein in jedem einzelnen konkreten Fall, in ihrer empirischen Gegebenheit, stellt sich die Dingwelt dem Bewusstsein immer nur in dem einen oder anderen Aspekt dar, der immer bewusstseinsrelativ ist, und dem insofern kein Ansichsein zukommt. Die Dingwelt an sich bleibt der gegenständlichen Erkenntnis immer transzendent; ihr Ansichsein lässt sich daher nur als reales Sein überhaupt charakterisieren, ontologisch bleibt ihre Seinsweise und die Absolutheit ihres Seins unbestimmt. Die gegenständliche Erkenntnis trifft gleichsam nur die Oberfläche des Seins der Dingwelt, dringt jedoch in ihr Sein nicht ein. Ganz anders die Icherkenntnis, die aus dem Ichbewusstsein und Icherleben hervorgeht: sie erfasst nicht bloss das Ansichsein des Ich überhaupt; sondern sie steht mitten in seinem

konkreten Dasein drin, sie hat es in seiner *konkreten Seinsweise*, in seinem *Fürsichsein*. Insofern ist sie in der Tat im Besitz eines vollwertigen, eines absoluten Seins. Das wäre aber unmöglich, wenn das Ichbewusstsein und Icherleben ebenso wie jedes Dingbewusstsein ein intentionales, gegenständliches „Bewusstsein von" wäre; dann stände das Ich der Erkenntnis ebenso wie die Dingwelt, als ein Fremdes, Transzendentes gegenüber und wäre nur in seinem Ansich-sein überhaupt erfassbar. Was die eminent ontologische Bedeutung der Icherkenntnis allein möglich macht, ist lediglich der ungegenständliche nichtintentionale Charakter des Ichbewusstsein und Icherlebens. Im Selbstbewusstsein wird das seiende Ich seiner selbst inne, es erleuchtet sich selbst in seinem Fürsichsein.*)

Damit ist auch gezeigt, dass in der Formel, die Bewusstsein und Sein gleichsetzt, sofern sie den wahren Sinn des Descartes'schen cogito ergo sum wiedergeben will, nicht das Bewusstsein, sondern das Sein das bestimmende Prinzip ist. Dies Sein ist aber nicht das Ansichsein überhaupt — das wäre infolge seiner Abstraktheit und Unbestimmtheit zu einer solchen Leistung nicht fähig — sondern es ist das vollwertige und konkrete Fürsichsein des Ich.

Dieser Unterschied, den wir zwischen Icherkenntnis und Dingerkenntnis feststellen zu müssen glauben, bedarf jedoch, um vor Missverständnissen geschützt zu werden, noch einiger weiterer — negativer Bestimmungen, d. h. es muss gezeigt werden, wie er *nicht* verstanden werden darf. — Wenn der Icherkenntnis vor der Dingerkenntnis ein gewisser ontologischer Vorzug zukommt, so hat dieser Vorzug 1.) nichts mit grörserer *Evidenz* zu tun. In der Dingwahrnehmung ist uns das Ansichsein der Dingwelt ebenso evident gegeben wie im Icherlebnis das Ansichsein des Ich. Es ist 2.) auch nicht ein Vorzug grösserer Adäquatheit, sofern unter Adäquatheit — Vollständigkeit und Exaktheit der Erkenntnis verstanden wird.

---

*) Ist einmal diese Einsicht gewonnen, so werden damit, wie uns scheinen will, die Einwände, die Frischeisen — Köhler (Wissenschaft u. Wirklichkeit, S. 235 ff.) gegen das Descartes'sche cogito ergo sum geltend macht, hinfällig. Sie wären stichhaltig, wenn die Gegebenheitsweise des Ich die gleiche wäre, wie die der Dingwelt, d. h. eine gegenständliche.

Im Gegenteil, gerade in dieser Hinsicht scheint die Überlegenheit der Dingerkenntnis vor der Icherkenntnis über allen Zweifel erhaben zu sein. Die Dingerkenntnis ist eben in erster Linie Erkenntnis des *Soseins* (des Qualitativen und Quantitativen). Soseinserkenntnis ist aber spezifische gegenständliche Erkenntnis und daher rationaler Formulierung und logischer Exaktheit am meisten zugänglich. Als Soseinserkenntnis ist aber die Icherkenntnis viel ärmer und unvollständiger als die Dingerkenntnis. Ihr kann daher 3.) auch in bezug auf *Klarheit* und *Deutlichkeit* ihres qualitativen Gehalts kein Vorzug zuerkannt werden. So weit es sich daher um das Erfassen des Soseins in der Ichwahrnehmung (inneren Selbstwahrnehmung) handelt, sind hier Täuschungen, wie Scheler überzeugend nachweist (Idole, d. Selbsterkenntnis, S. 75 ff.) ebenso gut möglich und kommen wohl ebenso häufig vor wie auf dem Gebiete der äusseren Dingwahrnehmung. Der eigentümliche Vorzug der Icherkenntnis liegt gleichsam in einer anderen Ebene, gehört einer anderen Dimension an. Nicht sofern die Icherkenntnis *Soseins*erkenntnis ist, ist sie der Dingerkenntnis ontologisch überlegen, sondern sofern sie Erkenntnis des Seins als solchen, der *Seinsweise* ist. Als Seinserkenntnis ist die Dingerkenntnis nur Erkenntnis seines leeren Ansichseins überhaupt. In der Icherkenntnis ist dagagen die Erkenntnis des konkreten (absoluten) Fürsichseins des Ich unmittelbar gegeben. Daher die eminent metaphysische Bedeutung des cogito, ergo sum.

Wenn neuerdings der Versuch gemacht worden ist dem Descartes'schen Satz eine allgemeinere, weniger bestimmte Formulierung zu geben, um seine metaphysische Valenz zu steigern, und an Stelle des cogito ergo sum — Sätze wie „Etwas ist“ (S. Frank) oder „Nicht ist Nichts“ (Scheler) gesetzt werden, so scheint uns das keinen Fortschritt zu bedeuten. Nicht dass etwa die Evidenz dieser Sätze bezweifelt werden könnte. Wir sahen ja: das Ansichsein der Dinge ist ebenso evident wie das Ansichsein des Ich. Aber gerade der spezifisch ontologische Unterschied, der zwischen Dingerkenntnis und Icherkenntnis besteht, wird durch diese Formulierung verwischt, logisch nivelliert: und das ist der Unterschied zwischen leerem

Ansichsein (der Dingwelt) überhaupt und konkretem absoluten Fürsichsein (des Ich.)

Noch ein letztes Missverständnis, das unsere Ausführungen hervorrufen könnten, sei hier gleich beseitigt. — Aus dem Gesagten erhellt bereits, dass das Ich, dessen Fürsichsein sich im Selbstbewusstsein und im Selbsterleben kund gibt, nicht bloss das „reine" Ich ist, auf das alles Erleben bezogen, und das in jedem Erlebnis mitgegeben ist (Husserl). Das reine Ich wird ja ebenso, wie das reine Erlebnis durch die phänomenologische Reduktion, d. h. also durch Aufhebung der Daseinsthese gewonnen. Es ist daher ein „ideales" Ich. Hier dagegen handelt es sich um das reale Ich, dessen konkretes Dasein eben im Selbstbewusstsein (Selbsterleben) offenbar wird und daher mit jedem Erlebnis eo ipso schon mitgesetzt ist. Dieses reale Ich wäre allerdings nach der Deutung, welche Husserls Gedanken bei *E. Stein.* (Zum Problem der Einfühlung, Diss. 1917, S. 32 ff.) finden, nicht mehr Gegenstand der immanenten „Reflexion" — diese soll ja nur das „reine" Ich erfassen — sondern der inneren Wahrnehmung, die, nicht anders als die äussere Wahrnehmung, auf einen ihr transzendenten Gegenstand gerichtet sei. Das konkrete reale Ich wäre also—dieser Lehre zufolge—dem Bewusstsein ebenso transzendent wie die äussere Dingwelt. Das ist eine Auffassung, die wir auf Grund des oben Dargelegten ablehnen zu müssen glauben. Gerade das reale Ich ist in seinem konkreten Fürsichsein dem unmittelbaren Selbstbewusstsein nicht transzendent, sondern immanent. Richtig ist nur das eine: dass das Ich sich niemals in einem einzelnen Erlebnis ganz offenbaren kann, sondern notwendig jedes Erlebnis *transzendiert*, um sich in anderen Erlebnissen wieder in neuer Weise auszuleben.*) Dadurch wird aber seine Erlebnisimmanenz keineswegs aufgehoben. Es wäre eben durchaus falsch zu meinen, das Wesen des Erlebnisses liesse sich allein durch „stigmatische" Intui-

---

*) In analoger Weise transzendiert ja auch das Ding — das Wahrnehmungsding Aber dies Transzendieren (nicht voll Gegebensein) ist etwas wesenhaft Anderes als seine Transzendenz dem erkennenden Subjekt gegenüber.

tion (nach dem treffenden Ausdruck N. Hartmanns) voll erfassen. An die „stigmatische" Intuition muss sich die „konspektive" als notwendige Ergänzung anschliessen. Liegt es doch im Wesen jedes Erlebnisses über sich hinauszuweisen, nur Teil eines Ganzen, nur Moment eines Erlebniszusammenhanges zu sein. Mag daher auch das Ich jedes einzelne Erlebnis transzendieren, so bleibt es doch dem Erleben als Ganzem immanent. — Freilich ist diese Immanenz nicht im Sinne absoluter Umfangsidentität von Sein und Bewusstsein zu verstehen. Das Ichbewusstsein ist dem Sein des Ich immanent, es braucht aber durchaus nicht dasselbe in seinem ganzen Umfang zu umfassen; d. h. seine Immanenz ist prinzipiell unabhängig von seiner empirischen Reichweite und Vollständigkeit.

So ist es denn verständlich, dass das philosophische Denken in seinem Suchen nach einem *dos moi pū stō* der metaphysischen Spekulation sich immer wieder auf das Selbstzeugnis des Ich, das im unmittelbaren Selbstbewusstsein und Ich — erleben vorliegt, hingewiesen sieht. Und nicht nur verständlich ist diese Tendenz des philosophischen Denkens, sonder sie hat auch, wie wir zu zeigen versucht haben, ihre tiefe sachliche Berechtigung. Schon der Platonismus und in Sonderheit der Neoplatonismus ist diesen Weg gegangen, sofern er die Einkehr zu sich selbst, die sokratische Selbsterkenntnis als Vorbedingung und Grundlage der Ideenschau, der Erkenntnis des Wahrhaft-Seienden betrachtet. Und ihm sind die platonisch beeinflussten Kirchenväter gefolgt, unter ihnen vor allem Augustin, der ja das Descartes'sche cogito ergo sum bereits in seiner ganzen metaphysischen Tragweite antezipiert hat. In der neueren Philosophie finden sich Ansätze in dergleichen Richtung nich nur bei Descartes, sondern auch bei Leibniz, Kant*) und besonders bei Fichte. Zum Ausgangspunkt ihrer metaphysischen Spekulationon haben das konkrete unmittelbare Selbstbewusstsein Maine de Biran, Schopenhauer,

*) Vrgl. H. Heimsoeth, Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie (Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages) 1924.

Lotze und Teichmüller*) gemacht; unter den russischen Philosophen wären W. Ssolowieff (in seiner frühen Periode) und Lopatin**) zu nennen. Neuerdings ist es Bergson, der wieder mit Nachdruck auf die fundamentale metaphysische Bedeutung des Selbstbewusstseins und der intuitiven Selbstwahrnehmung hingewiesen hat. Freilich wird das Problem des Selbstbewusstseins und der Icherkenntnis bei den genannten Denkern fast ohne Ausnahme mit anderen gnoseologischen und metaphysischen Problemen (z. B. mit dem Problem der Selbstgewissheit der Erkenntnis, dem Problem des Werdens u. a.) verquickt und kommt daher in seiner spezifisch gnoseologischen Eigenart nicht zur Geltung. Dieser gnoseologische Mangel wirkt dann aber auch auf die ontologische Seite des Problems verhängnisvoll nach. Meist dient es nur als Sprungbrett in eine so oder anders gefärbte spiritualistische Metaphysik. Gerade in diesem Punkte gilt es aber besonders vorsichtig zu sein, hat man doch hier mit der überaus wichtigen Tatsache zu rechnen, dass es auch ein inneres Leibbewusstsein (Leibich) gibt, dass also auch das körperliche Sein erlebnismässig (nicht nur erscheinungsmässig) erfasst werden kann. Ebensowenig liegt in dem Selbstbewusstsein die Einsicht beschlossen, dass es das einzige und insofern letzte Absolute ist, das der Erkenntnis zugänglich ist. Gerade der Platonismus deutet darauf hin, dass die Selbsterkenntnis wohl Ausgangspunkt der wahren Seinserkenntnis, nicht aber ihr Endpunkt ist.—Dass alles sind jedoch Probleme, die einer besonderen Untersuchung bedürfen, und die ohne vorhergehende gründliche phänomenologische Analyse nicht in Angriff genommen werden können.

*) Es ist das unzweifelhafte Verdienst G. Teichmüllers, den eminent ontologischen Charakter der im Selbstbewusstsein beschlossenen Icherkenntnis klar erfasst und begrifflich fixiert zu haben. Seine Ausführungen über diesen Punkt (vrgl. die „wirkliche und die scheinbare Welt," S. 59 ff., S. 67 ff., S. 73 ff.), behalten ihren Wert, wie man sich auch zu seiner spiritualistisch-idealistischen Metaphysik stellen mag.

**) Vrg. darüber V. Šilkarsky; „Проблема сущаго", Юрьевъ 1917, S. 320—336.

Anmerk. zu S. 104. Schluss d. VIII Abschn.

Durch diese Annahme eines wesensmässigen Zusammenhanges zwischen dem zentralpsychischen Sein und dem Erleben soll jedoch keineswegs über die Frage, ob es ein unbewusstes Psychisches (im Sinne eines Unerlebten) vorentschieden werden. Freilich scheint es uns fraglich, ob von einem schlechthin unbewussten (unerlebten) Psychischen gesprochen werden könne, vielleicht wäre es doch richtiger, nicht von einem Unbewussten, sondern von einem „Unterbewussten" zu reden (wie es Scheler, Idole der Selbsterkenntnis, S. 65–66 tut), das im Oberwusstsein entweder durch ein besonders unmittelbar aufweisbares Moment vertreten wird oder aber in einer nicht immer genau angebbaren Weise den Gesamtgehalt des Oberbewusstseins modifiziert und beeinflusst. Ja es könnte auch sein, dass dies Unterbewusste garnicht immer in unmittelbarem „Kontakt" mit dem Oberbewusstsein steht (wie es z. B die Automatismen und manche mediumistische Erscheinungen zu bezeugen scheinen), und dass in diesem Falle sein Vorhandensein und seine Erlebbarkeit nur dann erwiesen werden kann, wenn es gelingt, das Oberbewusstsein auszuschalten oder in den Hintergrund zu drängen. Zudem steht wohl die Lösung des Problems des Unbewussten, in seinem ganzen Umfange genommen, in engstem Zusammenhang mit der fundamentalen metaphysischen Frage, welcher Art die Beziehungen zwischen dem Psychischen und dem organischen, vitalen Sein sind. Indess, wie dem auch sein mag, uns kommt es hier nur auf das eine an: dass es dem Aktual–psychischen (von psychischen Dispositionen ist hier nicht die Rede) wesenseigentümlich ist *erlebbar* zu sein; und zwar nicht in dem Sinne, dass das Bewusstsein wie von aussen an dasselbe herantritt und als ein vom ihm Verschiedens es erleuchtet; sondern in dem Sinne, dass die innere Entwicklung und Entfaltung des Psychischen es dazu bringt, sich selbst als Erlebtes bewusst zu werden, sich selbst zu erleuchten.

Paul P. Gronsky.

Theories of local governement in France during the XVIII and XIX centuries.

Paul P. Gronski

Theories of local government in France during the XVIII and XIX centuries.

I.

The same political system which is called „local government" in english and american scientific and political language in France is termed „décentralisation". Of course this term has many meanings and french authors know two kinds of „décentralisation". The system of legislative decentralisation is unknown in France, because France has always been a strongly centralised state and does not admit the existence of local legislative bodies similar to English overseas Dominions or separate states of any federal system. Almost all the french authors use the term „décentralisation" to denote democratic local administrative institutions and oppose the system of decentralisation to the system of centralisation in the organisation of local governement. Decentralisation, according to the majority of french authors, is a normal democratic construction of local institutions as elective and selfgoverning political bodies.[1])

Centralisation in their opinion is the bureaucratic system of administration of local affairs.

All the history of french local government during the XIX century is a history of struggle between these two opposite conceptions: decentralisation and centralisation.

---

[1]) For instance *M. Haurlou* in his article about „Décentralisation" in volume IX of *L. Béquet's* Repertoire du droit administratif writes (p. 472 vol IX): „La décentralisation est une manière d'être de l'Etat relative à ladministration locale et à l'administration des intérêts spéciaux. Elle consiste en ce que ces deux sortes d'administration sont confiées à des autorités locales ou spéciales nommées directement par le corps électoral· c'est à dire par le Souverain".

The purpose of this work is to trace the development of french theories of „décentralisation" during the XVIII and XIX centuries.

The corporative organisation of old free towns („communes"), which had their rights granted by royal charters, had greatly influenced french conception of decentralisation, expressed by the authors of the last years of the reign of Louis XV and of Louis XVI. Of course during the last decades of old regime the ancient franchise of french towns („communes") was considerably reduced by royal decrees, but the reminiscences of old municipal freedom always lived in minds of french political writers and thinkers. Of the medieval authors *Philippe de Beaumanoir* is the most remarkable one because of his description of the system fo local franshise ofhis day[1]. This writer gives us a well outlined study of right, and privileges of „communes", granted to them by royal charters[2].

In the XVII and XVIII centuries a whole series of royal decrees had limited and restricted the free and independent government of french towns. The „communes" were deprived

[1] *Philippe de Beaumanoir.* Coutumes des Beauvaisis, texte critique publié avec une introduction, un glossaire et une table analytique par Am. Salmon, deux volumes, Paris 1899, 1900.

In the volume II, chapter L is entitled: Ici commence li. L. chapitres de cest livre liqueus parole des gens de bonne ville et de leurs drois, et comment il doivent estre gardé et justicié.

In this chapter one finds the description of „communes". See also Ibidem, Vol. I p. 324 and 325 vol. II, p. 266.

[2] See also *Bréquigny.* Recherches sur les communes, préface pour tome XI des ordonnances des rois de France de la troisième race, Paris DCCLXIX p. 3—„Ce terme („la commune") employé dans l'acception la plus étendue, désigne tout corps d'habitans réunis pour vivre en société sous des Loix communes: en ce sens, les communes sont sans doute plus anciennes que les Monarchie".

The author speaks only about „Corps municipaux qui s'établirent en France pour garantir de l'oppresion les habitants des villes".

On the p. 32 Bréquigny distinguishes two kinds of royal charters: 1) Acte de la confédération et du serment, 2) la rédaction des coutumes c'est à dire des lois municipales anciennes ou nouvelles confirmées ou adoptées".

of many of their rights and privileges and were subjected to the royal supervision[3]).

In the „Traité"[4]) of Guyot and Merlin is described the position of „communes" at the time of Louis XV and Louis XVI. In § VI, chapter LXXXII, Book I, of these Essays one finds on several pages a description of degeneration of the „communes". The government of the „communes" was submitted to a steady control of royal „commissaires".[5]). For instance in virtue of art. 12 of the royal „arrêt" of 23-d July 1773, given to „commune" Cambrais, the administration of this town was completely submitted to the control of a royal „commisaire"[6]).

This décadence of free towns came from the poverty and want of funds of „communes". Being short of money free towns applied to king's treasury for financial assistance and in exchange for royal subsidies they gave up their ancient rights and privileges[7]).

Of course this is not the only cause of the downfall of the „communes". The royal system of all-absorbing centralistation imposed on France excluded evidently any possibility of coexistence of local franchise.

But the reminiscences of good old days of municipal freedom remained in the minds of the population of french towns. These reminiscences are greatly responsible for the fact, that

---

[3]) *Esmein*. Cours élémentaire d'histoire du droit français, onziéme édition, Paris 1912 p. 678

[4]) *Guyot et Merlin*. Traité des droits, fonctions, franchises, exemption prérogatives et privilége, annexes en France à chaque Dignité à chaque office et à chaque Etat, soit militaire, soit ecclésiastique, tome 3-me, Paris MDCCLXXXVII vol. III p. 289 — 320.

[5]) *Guyot*, ibidem p. 289: „Les communautés d'habitants sont sous la protection spéciale du Roi, il n'est donc pas étonnant que les commissaires de sa majesté en soient les tuteurs".

[6]) *Guyot*, ibidem p. 289 „...tout ce qui concerne la régie et administration des biens et revenus et autres affaires communes de ladite ville et banlieu, appartiendra, comme par le passé aux échevins et autres officiers municipaux d'icelle, sous l'autorité du commissaire départi en ladite province"

[7]) *Luchaire*. Les communes françaises. Paris, 1890, p. 192.
Raynouard. Histoire du droit municipal, Paris, 1829 vol. II p. 355.

several scientific works dealing with reconstruction of local institutions on the basis of selfgovernment and independence appeared in the second half of XVIII century.

II.

As early as 1764, i. e. twenty five years before the opening of „Etats généraux", there appeared the book of Marquis d'Argenson under the title „Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France"[1]). One finds in this book a rather well developped outline of the reorganisation of local government on a democratic basis; the author defends the idea of independence of provinces, commons and towns. Local government, the author states, should be so organized, that many problems of local administration schould be handed over to local people, under the supervision of the king or of persons invested by him with such power.[2]) Every district (division of the province) should be subdivided into towns, boroughs and parishes composed of several villages. Every subdivision should, have its own „administrateurs" to look after fair distribution of taxes among the inhabitants, to participate in the local police organisation, to safeguard order and peace and to promote commercial relations.

They should be elected by local people.[3]) Town or parish meetings should be called every year and former „administra-

---

[1]) Deuxiéme édition, Amsterdam, 1784

[2]) *Marquis d'Argenson*, „Considérations etc" p. 196: „nous voulons les faire participer à une sage administration de nos biens et revenus et des finances que nous ne prétendons employer que pour leurs avantages Notre intention est de leur donner également part au maintien de la plus parfaite police et du soin de la justice".

See also p. 197... „que l'administration de chacune de nos Provinces soit remise entre les mains de ses habitants, mais toujours surveillés par nous ou en notre nom".

[3]) Ibidem p. 199 „Ces administrateurs... ils seront toujours choisis parmi les habitants domiciliés et professionés dans le lieu même à la pluralité des voix et par voie de scrutin".

teurs" could be reelected. Every parish should elect at least two „administrateurs"; in towns and boroughs they should be elected in greater number and should form „corps et conseil municipal."

It is easy to see, that the d'Argenson's scheme of reform is a very elaborate one proposing to replace the system of centralisation by a system developing and strengthening local franchise. In „considérations" of Marquis d'Argenson are already expressed those two principal ideas, which afterwards, in the time of revolution, as we shall see, were the leading ideas of the administrative reform in 1789. These ideas clearly expressed in „Considérations" are: 1) independence of the local government from central power and 2) electoral system for local officials.[1])

Under the influence of corporative organisation of old „communes" — towns possessing a corporative government granted by king's special charters to them — Marquis d'Argenson speaks also of the corporative nature of „Corps et Conseil municipal". The name „corps", which the author of „Considerations" gives to the governing body of a town already in itself indicates, that in the mind of Marquis d'Argenson, towns and boroughs appeared as corporative political bodies.

Almost the same ideas one can also find in the well known memorial which had been prepared by Turgot for king Louis XVI at the end of 1775; its author was Dupont de Nemours. He proposed to organize rural local government in such a way that local people immediately interested in local affairs should administrate them[2]).

Rural elective bodies should distribute taxes, organize public works, be in charge of ways and roads and take care of charitable institutions.[3]) Local people should elect local offici-

---

[1]) See also about d'Argenson *Hatschek*. Die Selbstverwaltung in polilitischer und juristischer Bedeutung, Leipzig 1898 p. 41—45; and *Loopin* Le selfgovernment local en France, Paris 1908 p. 89—91.

[2]) Des administrations locales provinciales, mémoire présenté au roi par feu M. Turgot., Lausanne, 1788.

[3]) Ibidem p. 26: „Il semble donc, Sire, qu'on ne peut légitimement accorder l'usage de ce droit, ou la voix dans les assemblées de paroisse qu'á ceux qui possédent des bien fonds".

als; but the electoral system should be based on a certain electoral census: only the landowners and other real estate proprietors should be admitted to electoral polls and everyone of them could have more than one vote in proportion with the value and dimensions of their properties (plural vote.[1])

Necker in a memorial presented to the king in 1778 also tried to prove to him that royal authority would not suffer in any way if newly created municipal institutions should distribute local taxes.

The year of the revolution, 1789, together with the destruction of old régime brought also a reconstruction of administrative system especially of local institutions. In November of 1789 a bill of the reform of local institutions and of the creation of a system of decentralization had been submitted by Thouret[2]) and discussed in „Constituante". Thouret, as well as several other members of the Assembly, aspiring to create a new democratic and decentralised system of local government had expressed quite a number of reasons serving as a theoretical foundation of their ideas. These reasons present a great interest for us, for some of them found their realisation not only in the legislation of „Constituante", but also in constitutions of other countries (Belgium in 1831, South — Western States of Germany, the Constiution of Frankfort National Assembly).

---

[1]) Ibidem. p. 22: „Il parait donc constant qu'on n'y doit employer que des gens du village même, qui ont un intérêt direct à la chose et pour lesquels son succès est une récompense bien suffisante".

[2]) The Thouret's conception of the nature of a democratic local government is presented by Michoud in his article under the title La responsabilité des communes", in VII vol. of Rèvue du droit public in 1897 and by Hatschek in his book. Die Selbstverwaltung in politischer und juristischer Bedeutung, Leipzig 1898. Hatschek follows Michoud, using his ariicle, but giving no one note of it.

[3]) Thouret was born at Pont-Léveque on the 30-th April 1746 and was executed on 5-th Floréal II year. His biograph *Rousselier* says that „l'histoire parlementaire présente peu de figures plus belles et plus attachantes". Rousselier. Thouret, avocat, publiciste, législateur et magisirat (discours de rentrée prononcé à 16 Octobre 1885) Paris 1886, p. 13. The participation of Thouret in the elaboration of administrative reform is described by Rousselier on the pages 32 and 50.

What is then Thouret's conception of decentralisation? We will not aquaint our reader with the whole new system of local government which was to be created according to the bill proposed by Thouret. Summarily Thouret's bill approaches the ideas of Turgot's memorial of 1775. Especially interesting are those ideas, which were expressed by the members of „Constituante", when the scheme of new democratic local government had been discussed. Thouret had exposed his views on the nature of local governmont in two speeches, which were pronounced by him at „Constituante" on the 3-d and the 9-th November 1789. He thinks, that there exists a peculiar municipal power, separate from the state power. That while the state affairs may be carried out by a national government, the local affairs of private, not state, character may be handed over to municipal institutions.[1],[2]) These affairs, are far from national interests. It is true, that the right of local police is acknowledged as belonging to municipalities, but it is rather the right of domestic, so to say, family police, which is much more proper to a private association, to a family, than to the state.[3]) A „commune" is like a peculiar small state, in a state, the independence of which should not be interfered with by the state[4]).

Thouret's ideas were supported also by another orator Target. In his opinion municipalities must be taken out of the

1) „Gardons nous donc de confondre le *pouvoir municipal* qui a sa nature propre et son objet à part, aveo les pouvoirs nationaux qui s'exercent tant par la législature, que par l'administration générale". Archives parlementaires, I série, tome IX, page 725.

2) „Lés pouvoirs nationaux existent et sont exercés pous l'intérêt et pour les besoins communs de toute la nation, le pouvoir municipal n'a trait qu'à l'intérêt privé et aux besoins particuliers de chaque district municipalisé". Ibidem p. 725.

3) „La municipalité est par rapport à l'Etat précisément ce que la famille est par rapport à la municipalité dont elle fait partie. Chacune a des intérêts, des droits et des moyens qui lui sont particuliers; chacune entretient, soigne, embellit son intérieur et pourvoit à tous ses besoins en y employant ses revenus, sans que la puissance publique puisse venir croiser cette autorité *domestique*, tant que celle-ci ne fait rien qui interesse l'ordre général". Ibidem p. 726.

4) Speech of *Thouret*, Archives parlementaires. Ibidem p 208.

general system of administration and placed in a position quite independent from the state. As in a family the father runs everything and is at the head of so to say „family" administration; so in a „commune" its peculiar local interests must be looked after by the „commune" itself quite independently from the central power, which is not interested in these questions.

Municipal administration according to Thouret's and Target's conceptions should be exempt from general government system. It should be exercized in a peculiar way, which has its peculiar nature.

As the doctrine of natural rights has proclaimed the inviolability of personal rights of man and citizen, so the idea of natural rights of the „commune" for independent administration have been proclaimed in the „Constituante". The decree of the 22-d December 1789 — 8-th January 1790 enumerated the local affairs which were to be handed over to municipalities[1]) and the constitution of 1791 declared the „communes" to be the mainstay of the state.

III.

Thouret's doctrine opposes the „commune" to the state. The „commune" is an independent peculiar organisation, possessing peculiar economic rights of quite another character, than the public rights of the state. From this conception of Thouret originates the latest theory of special economic competence of democratic local institutions; the theory which had many adherents in Germany and Russia in XIX century.

Already in „Constituante" the same Thouret's conception of decentralisation was opposed by Mirabeau. The famous orator and statesman in his speech of 10-th November 1789 criticized Thouret's principles, setting forth his own point of view,

[1]) Décret relatif à la constitution des assemblées primaires et des assemblées administratives, section III, art. 1 and 2; See Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements par *I. B. Duvergier* vol. I Paris 1824, p. 90 and 91.

namely, that all municipalities belong to institutions of public law and that their nature is the same as that of other branches of state administration. The competence of municipalities is the same competence of public character as that of the state. The municipality is not a person of private law, but is a person of public law, according to Mirabeau.[1])

Napoleon's legislation, and particularly the famous act of 28 pluviose of VIII year, had created a system of strong centralisation with almost omnipotent prefects at the head of departments. During all the XIX century and the first quarter of XX century this prefectoral system of centralisation has existed in France with several changes. Municipalities, urban as well as rural, were included in the whole french political system of public local administration. The ideas of Turgot and Mirabeau were triumphant. But in science the idea of a free municipality in a free state still continued its existence, though in a modified form. Taine in his „Régime moderne" says that a municipality, especially a „commune", is a kind of „syndicat privé".[2]) He states that a „commune" is disctinctly separate from the state and has its own peculiar personality,[3]) similar to the personality of an individual. Municipalities possess their own rights whih can't be entrusted to them by the central state power.[4])

---

[1]) Archives parlementaires, I série, V. IX. p. 733: „Cette distinction (between municipal powers and national power) n'est ce pas une vaine subtilité? Ne faut il pas les mêmes éléments à tout l'empire et le royaume est il autre chose q'une grande municipalité?"

See also *L. Michoud.* De la responsabilité des communes à raison des fautes de leurs agents (Revue du droit public, vol. VII, p. 50 and 51).

[2]) *Taine.* Les origines de la France contemporaine, le régime moderne, tome I, Paris, 1891, p. 359—365.

[3]) Ibidem p. 365 and 366: „Son succés n'interesse pal la nation, sinon indirectement et par un contre-coup lointain, aualogue à cette faible atteinte par laquelle la santé ou la maladie d'un Français profite ou nuit à l'ensemble de tous les Français... A leur endroit à l'endtroit de toutes les personnes collectives, l'Etat est ce qu'il est à l'endroit d'un particulier ordinaire, ni plus, ni moins".

[4]) *Michoud* has right, when he states in his article on the responsability of municipalities (Revue du droit public, vol. VII, p. 54) that mo-

The theory of special municipal power, fourth power as it was named before the belgian revolution of 1830, was developped by several french and belgian writers in their works and strongly influenced the ideas of the belgian constitution of 7-th February 1831.[1]) Among these writers are to be mentioned *de Barante*[2]) and *Henrion de Pansey*. The influence of their works had been very important in France as well in Belgium at the time of Restoration. They both fought against the excesses of centralisation in France and defended the ideas of decentralisation, proclaimed by the „Constituante". They proclaimed the ideas of decentralisation and of municipal power to be the best way to establish a rational organisation of local government institutions.[3])

The fourth municipal power is more ancient than the other three powers: legislative, executive and judicial,[4]) because the municipalities existed before the state itself, and in those municipalities the local administration was carried out by local people. The municipalities have their own rights and their own competence.[5]) This competence is a different one from the normal competence of the state and has a distinctly municipal character. They have their own local affairs as well as

dern municipalities do not posess the same rights of an almost full independence as did ancient „communes" in France.

[1]) See *Hatschek* Die Selbstverwaltung, chapter IV, p. 66—68.

[2]) *De Barante*. Des communes et de l'aristocratie, 3-me édition, Paris, 1821.

[3]) *Henrion de Pansey*. Du pouvoir municipal et de la police intérieure des communes, quatrième édition (first edition of 1822), Paris, 1840, p. 1: „Au dessous de pouvoir legislatif, exécutif et judiciaire, il en est un quatriéme, qui tout à la fois public et privé, réunit l'autorité du magistrat à celle du Père de la famille: c'est le pouvoir municipal".

[4]) *Henrion de Pansey*. Ibidem p. 1 and 2: „Quoique au dessus des trois autres, ce pouvoir est cependant le plus ancien de tous. C'est en effet le premier dont le besoin se soit fait sentir".

[5]) Ibidem: „Les habitants des villes, bourgs et villages envisagés collectivement, forment autant de familles particulières, dont chacune a des chefs, des droits, des besoins, des charges et des intérêts qui lui sont propres. Considérées dans leurs relations avec la société dont elles font partie, ces mêmes communes ne sont que des fractions de la grande famille, que des individus politiques".

certain state affairs, which are delegated to them by the state.[1]) From this double competence of municipalities results state supervision of two kinds over the local institutions. Their own municipal affairs are carried out entirely by municipalities themselves although under a certain supervision of the state; the state affairs which are only delegated to municipalities by the state are to be controlled by the central power more strictly and more intensively. Among the rights which belong to local institutions *de Pansey* and *de Barante* mention also the right of local municipal police.[2])

All the principal ideas of *de Pansey* and *de Barante* made their reappearance in the belgian constitution of 7-th February 1831. The theory of the fourth, municipal power, the idea of inviolability of special natural rights, belonging to every municipality, the conception of two kinds of local affairs, all these ideas of *de Pansey* and *de Barante* were clearly expressed in articles 31 and 108 of the belgian constitution.[3])

---

[1]) *Barante* Des communes et de l'aristocratie. Paris 1822, p 283. See also *Dupin:* Histoire des communes de France, Paris 1834, p. 269

[2]) *de Pansey*, Ibidem p. 188: „Mais que serait-ce qu'un pouvoir que l'on pourait mépriser impunément?" Under the influence of the meaning that local police must be an attribute of municipalities Vivien in his speech in the chamber of deputies, pronounced in 1837 says: „Le droit de police locale n'est pas une concesion de la puissance publique, il a sa source dans cette règle du droit naturel, qui autorise tous les individus et par conséquent les corporations d habitants qui, relativement à la gran de famille, ne sont elles-mêmes que des individus à veiller à leur conservation". *Dalloz* Repertoire V. Communes p. 255

[3]) Art. 31: Les intérêts exclusivement communaux ou provinciaux sont réglés par les conseils communaux ou provinciaux d'aprés les principes établis par la Constitution.

Art. 108.: Les institutions provinciales et communales sont réglées par des lois. Ces lois consacrent l'application des principes suivants: — 1° l'élection directe, sauf les exceptions que la loi peut établir à l'égard des chefs des administrations communales et des commissaires du gouvernement près des conseils provinciaux. — 2° L'attribution aux conseils provinciaux et communaux de tout ce qui est d'intérêt provincial et communal, sans préjudice de l'approbation de leurs actes, dans les cas et suivant le mode que la loi détermine.—3° La publicité des seancés des conseils provinciaux et communaux dans les limites établies par la loi. —4° La publicité des budgets et des comptes;—5° L'intervention du roi

Under the dutch rule belgian „communes" had been deprived of their ancient rights and privileges and a system of strong centralisation, similar to that existing in France, was introduced instead. Naturally, when the revolution of 1830 gave freedom to belgian people, national congress wanted to strengthen and to revive the rights of municipalities oppressed during the period of dutch rule.

IV.

The first years of the reign of Louis Philippe passed in a sjtruggle between adherents of decentralisation and admirers o centralisation. The writers of that period were not interested in purely theoretical question of the nature of a free democratic local government. They discussed advantages and drawbacks of the system of decentralisation from a political point of view.

Augustin Thierry[1]) and *Alexis de Tocqueville*[2]) eloquently defended decentralisation and educational influence of free democratic local institutions on political methods and habits. *Tocqueville* wrote that municipal institutions were the mainstay of freedom and its strongest garanty.

Among the adherents of decentralisation the most interesting, perhaps, was a lawyer of Nimes *F. Bechard;* this author was probably the only one who touched the theoretical side of the problem and in his theoretical views he was a faithful follower of the doctrine of free „commune", which was so clearly expressed in the „Constituante" and by *de Barante* and *Henrion de Pansey*. *Bechard* states[3]), that the „commune" is

ou du pouvoir législatif, pour empêcher que les conseils provinciaux et communaux ne sortent de leurs attributions et ne blessent l'intéret général.

[1]) See *Loppin*, op. c. p. 95

[2]) *A. de Tocqueville* de la démocratie en Amérique, tome I, p. 69 and 135: „C'est dans la commune que réside la force des peuples libres." „Sans institutions communales, une nation peut se donner un gouvernement libre, mais elle n'a pas l'esprit de la liberté".

[3]) F. Bechard. Essai sur la centralisation administrative, 1836, p. 269: „La commune est deshéritée de ses droits naturels et imprescrepti-

inherited from ancient times and that it has innate natural rights on a free government; he criticizes the system of centralisation established by Napoleon and insists on the necessity of an administrative reform.

Among the most brilliant persons of Louis Philippe's time were also many supporters of centralisation. *Thiers*[1]) in his brilliant speeches and *de Cormenin* in his famous „droit administratif"[2]) defended advantages of centralisation; but all these writers were not interested in the theoretical side of the question.

The revolutionaries of 1848 were not much interested in the questions of local government, concentrating their efforts principally on the establisment of a strongly centralized republican government. However the adherents of decentralisation

---

bles... Le systéme impérial n'est modifié que sous un rapport, l'introduction du principe ou plutôt du simulacre de l'élection, mais c'en est assez là réside en germe une révolution toute entiére. Le principe électoral, tout faussé, qu'il est, porte ses fruits, il a réveillé l'esprit communal.. Les droits des corps municipaux doivent être mis en harmonie avec le principe de leurs pouvoirs..."

1) His speech of 6 Mai 1833, see Discours parlementaires de *M. Thiers* publiés par M. Calmon, 1879 v. II, p. 62 and 76: „Les communes vivant isolement vivront comme de petits Etats; elles se livreront à de folles dépenses, elles voudront lutter avec leurs voisins, elles se ruineront. Ainsi vous aurez fait 37.000 petits Etats qui éprouveront toutes les vicissitudes d'un grand Etat. Remarquez que tandis qu'on veut détruire la grance unité du gouvernement français, elle est dans tous les pays un objet d'envie; on cherche à nous imiter, on demande notre centralisation."

2) *M. de Cormenin*. Droit administratif, cinquiéme édition, revue et augmentée, tome I, Paris, 1840. According to Cormenin centralisation is a typically french system of local government, he writes on page VIII of the preface for his Droit administratif: „En effet chaque nation a son caractére propre, son humeur et, je dirai presque son tempérament. Le nôtre tend à l'unité. On dirait que nous sentons par une sorte d'instinct notre faiblesse comme individus, notre force comme Nation. Nos coeurs se touchent et battent des mêmes battements, nos mains, en s'unissant, frémissent, nos esprits s'allument à la même étincelle; nous nous fondons rapidement les uns dans les autres, et nous ne faisons bientôt plus qu'un seule âme et qu'un seul corps".

See also page X: „Paris ne dort point, ne se repose point Hiver et été jour et nuit son cerveau pense, ses bras travaillent, ses yeux veillent et ses jambes remuent. Sa force intellectuelle est plus grande encore, que sa force matérielle".

took the opportunity to express their views, when article VII was being discussed in the Constituent Assembly. Headed by *Bechard* they wanted to establish in France a regime of demoaratic local government. *Bechard* in his numerous speeches [1]) critisized the system of centralisation and expressed his views on the nature of free „communes", which afterwards were developed by him in his work entitled: „De l'administration intérieure de la France". His ideas were those of 1789: 1) doctrine of innate natural rights of „communes"[2]); 2) two principal requirements of free democratic government-election of local officials and their independence from central power[3]); 3) the right of local police as a natural right of „communes"[4]).

But the violent assault of this admirer of free local government[5]) on the system of centralisation was easily rebuked

[1]) See his speeches in the Constituent Assembly of 18 and 19 october of 1848, in which he developes his point of view. (Moniteur du 19 oct; 1848 p. 2893-95 and Moniteur du 20 oct 1848 p. 2906-2907) See also the speech of *Duprat*, Ibidem p. 2903-2904.

[2]) *F. Béchard.* De l'administration intérieure de la France. V. I. Paris, 1851, p. 61: „L'existence de la commune constitue d'ailleurs un droit acquis qu'ont religieusement respecté toutes les lois récemment publ'ées dans divers Etats de l'Europe. S'il y a quelque chose de saint, de respectable au monde, c'est l'induvidualité communale. La commune c'est aussi la famille: amoindrir la commune, la démembrer, c'est faire violence aux sentiments, les plus intimes et les plus profondement enracinés de la nation. La commune fondée en vertu du droit naturel d'association et sous l'empire de loi suprême, de la nècessité, ne peut être ni supprimée, ni disloquée, ni réunie à une autre commune au gré capricieux du pouvoir."

[3]) *F. Béchard:* De l'administration intérieure de la France v. II. p. 297. From the idea of selfgovernment folow two essential and natural rights: „1) La libre élection des mandataires municipaux par tous les membres de la famille politique admis à jouir du droit de cité; 2) la libre administration par ces mandataires élus des intérêts purement locaux sous les garanties protectrices des intérêts du corps national et des générations futures."

[4]) *F. Béchard:* De l'administration intérieure de la France, v. I, p. 165 „La liberté qui leur (communes) appartient dans l'administration de leurs biens et de leurs finances implique de leur part l'obligation de faire jouir les habitants d'une bonne police."

[5]) Moniteur du 19 Oct. 1848 p. 2893: „J'attaque sous la République, comme je l'ai constamment attaquée sous la monarchie, la centralisation administrative. Je considére ce principe eomme faux en théorie et comme condamné par l'expérience."

by the adherents of centralisation: ***Charles Dupin, Boulatignier et Dufaure***[1]).

The great majority of the members of the Consituent Assembly were enemies of decentralisation and the propositions of Béchard were declined by the Assembly. The chapter VII of the Constitution of 4-th November 1848, even in articles (76—80) concerning organisation of local institutions, does not say a single word about ancient natural rights of „communes".

This constitution established the system of general and direct vote for the elections of local representative bodies[2]), but at the same time gave to the President of Republic the right of dissolution of these bodies[3]). All the details of the organisation and competence of these local institutions were to be worked out later.

The attempt to introduce a system of a free and independent local government in France at the time of second Republic was unsuccessfull. According to the article 78 of the Constitution a new system of local government was to be created by a special law. But the project of this reform, prepared on the eve of the downfall of the Second Republic in 1851, was never discussed in the Legislative Assembly, which was dissolved by Prince Louis Napoleon on the 2-d December.

V.

The struggle for decentralisation was carried from the parliament into the press and scientific literature. At the time of the second Empire the adherents of decentralisation were exceptionaly active. The system of strong centralisation, established by Napoleon III, was opposed by many politicians and the idea of decentralisation united various political currents.

It is true, that the authors of this period were interested

---

[1]) See particularly the speech of *Dufaure* in the sitting of 19-th Oct. (Moniteur du 20 Oct. 1848 p. 2907).

[2]) Art. 79 of the Constitution of 4 November 1848.

[3]) Ibidem Art. 80

rather in political, than in theoretical side of the problem, but some of them touched however upon certain theoretical questions.

Dupont-White was the most remarkable of the adherents of centralisation. This system of administration found in him an ardent and eloquent supporter. *Dupont-White* explained political merits of centralisation: this system, he says, has united the french nation in a whole and has given the possibility of establishing a strong and powerful government. For Dupont-White centralisation ist a typically gallic thing, corresponding to peculiar features of gallic national character [1]).

Raudot, on the other hand, in his articles published in a catholic Review „Correspondant"[2]), followed *Béchard* and criticized the system of centralisation. In his opinion the centralisation is a hydra which devours France. Centralisation is „a daughter of despotism and mother of communism" [3]).

The headof this hydra is in Paris, and free local institutions should be created in order to defend citizens from the excesses of centralisation.

Among the adherents of decentralisntion may be also noted *Odillon Barrot*[1]), *Le Play*[2]), *Remusat*[3]), *Jules Simon*[4]) et *Luis*

---

[1]) *Dupont-White:* „La centralisation", 3-e édition, Paris, 1876, p. 185-195 also his two books: „L'individu et l'Etat, Paris, 1856, chapter III: Du rôle de l'Etat en France, p 97-118. and; La liberté politique considérée dans ses rapports avec l'administration locale, Paris, 1864. See especially: La centralisation on the page 342: „En France la voie du progrés c'est la Centralisation appliquée aux choses que signale l'intelligence du pays concentrée et façonnée dans la capitale. Le pays est l'âme, le gouvernement est l'organe, le progrés est la fonction, ou plutôt, si l'on veut, le phénoméne avec cette particularité que l'âme et l'organe n'ont toute leur puissance que moyennant concentration. La France ne parvient à toute sa pensée que par la capitale, à toute sa force que par le gouvernement."

[2]) *Raudot*, „La décentralisation", articles in „Correspondant" in 1858 and 1861.

[3]) *Raudot*: De la grandeur possible de la France, Paris, 1851, ch. II, §1.

[1]) *Odillon Barrot.* De la centralisation et de ses effets, Paris 1861 p. 207-208: „Pour que l'individu devienne une force dans l'Etat, c'est à dire pour que ses droits soient respectés, que son énergie naturelle ne soit pas entravée, il ne faut pas qu'il reste isolé san quoi l'Etat l'écrase et l'absorbe inévitablement. Il faut donc grouper les forces individuelles et relier ses différents groupes"... Author follows the opinion that „commune" is a fa-

Blanc[5]). All these writers critisized the imperial system of centralisation and proposed to introduce in France a free democratic local government on the basis of decentralisation. But all the considerations of these authors were of a purely political character: criticism of the faults of centralisation and praise of good sides of decentralisation in these works were not founded upon a thorough theoretical study.

The great political movement in favour of decentralisation well known under the name of „programme de Nancy" had also been of a rather political character.

The famous „programme de Nancy"[1]) was the culminating point of the movement for establishing a system of a real decentralisation in France.

This program was drawn by some provincial politicians, especially of the province of Lorraine, and was sent to the most prominent french statesmen, members of parliament, scholars and political writers. The publication of this project was followed by a number of articles, pamphlets and books in which the problem of decentralisation was discussed and many prominent people declared themselves to be adherents of the idea of decentralisation. Among them were persons of various political parties. The conservatives as well as the radicals, the catholics as well as the liberals, the monarchists as well as the republicans[2]).

---

mily, p. 211-212: „Ensuite vient la commune, qu'on a trés bien définie en disant d'elle, que c'est la *famille étendue*".

[2]) *Le Play*. La réforme sociale en France déduite de l'observation comparés des peuples européens, Paris, 1864 vol. II, chap. VII Author attacks the burocratic system of government and proposes a commune reform on the english manner.

[3]) *de Rémusat, Ch.* Politique libérale ou fragments pour servir à la défense de la Révolution française, Paris, 1860.

[4]) *Jules Simon*. La liberté politique, Paris, 1866 chap. IV, including a project of an administrative reform.

[5]) *Louis Blanc*. L'Etat et la commune, Paris, 1866.

[6]) Un projet de décentralisation, Nancy, 1865.

[7]) Most prominent adherents of the programm of Nancy were: O. Barrot, Béchard, Berryer, de Broglie, Carnot, Dufaur, Duvergier, Falloux, Jules Favre, Jules Ferry, Garnier-Pagés, Guizot, Laboulaye, de Montalembert, Pelletan, Casimir Périer, Prévost-Paradol, Raudot, Jules Simon, Vacherot.

The so called manifesto of Nancy was rather a political than a theoretical work, although, together with political program and project of decentralisation, it also contains a few theoretical thoughts. Its principal political purpose was to struggle against the system of centralisation as well as to create a new decentralised democratic local government. The authors of the manifesto required: 1) to strengthen the „commune", 2) to create „canton", 3) to do away with „arrondissement" — a purely bureaucratic institution of local government and 4) to emancipate the department[1]).

But this political programm was followed by some theoretical conceptions of a certain interest. The authors of the manifesto of Nancy made use of some old revolutionary ideas about free „communes", possessing their innate and natural rights for decentralisation. These authors stated that municipalities—„commune" as well as department—had their own peculiar competence[2]) and that this competence should be free from the supervision of the central government[3]). If they admit any supervision over „communes", such supervision should be exercized only by the local elective bodies, such as department council or „canton" council[4]) but the officials of the cen-

---

[1]) Un projet de décentralisation, Nancy, 1865, p. 66: „Brisons l'.dole; décentralisons. C'est le vrai moyen de clore les revolutions, et, en même temps, de nous apprendre à être libres. Pour décentraliser dans la pratique, il faut, nous l'avons vu, se mettre en mesure de remplir les quatre conditions que voici:

1° — Fortifier la commune, qui chez nous existe à peine.

2° — Créer le canton qui n'existe pas.

3° — Supprimer l'arrond ssement qui ne réoond à rien.

4° — Emanciper le département."

[2]) Ibidem p. 29: „Il est une premiére reserve que nous n'hésiterons pas à faire, c'est celle qui consiste à renfermer les municipalités *dans leurs attributions propres...*" See also p. 33· „Lorsque nous revendquons pour le conseil départemental son droit naturel d'administrer ses propres affaires . . ."

[3]) Ibidem p. 30: „Mais dans le cercle légal de ses attributions l'association communale doit être affranchie de toute surveillance? Nous voudrions répondre affirmativement, et nous déclarons hautement que c'est à ce résultat que tendent nos désirs".

[4]) Ibidem p. 31: „..... nous admettrons, pour un temps que nous ne

tral government can not interfere with, this, so to say, own, special competence.

A free „commune“ should have freely elected officials; the mayor of „commune“ should be elected either directly by the members of „commune“ or by municipal council elected by the members of „commune“[1]). And in order to create a departement independent in the sphere of its own affairs, it is necessary to establish a permanent departmental executive committee, which is to carry out decisions of the departamental council („conseil général“)[2]). The program of Nancy was very favorably received in various political circles and the decentralisation movement developed stronger towards the end of the second empire. On the eve of the downfall of imperial regime the congress of the supporters of a democratic administrative reform was called in Lyon[3]) and Napoleon III himself on 21-th February 1870 appointed a special committee to work out an administrative reform on the basis of decentralisation. This special committee had just time enough to begin its work and to elaborate several projects when the Franco-Prussian war broke out and after the Sedan disaster the Third Republic was proclamed on the 4-th September 1870 and the Committee ceased to exist. Almost all the documents of this committee were burnt during the reign of „Commune“ and only four reports remained untouched later on these reports were of great use

---

saurions définir, le maintien d'une certaine tutelle sur les communes, mais en la remettant à l'autorité à qui elle revient naturellement, c'est à dire à des conseils électifs d'un ordre supérieur aux conseils municipaux.“

[1]) Ibidem p. 41: „Le maire est l'agent de la commune. Il paraîtrait donc naturel que ce mandataire fut nommé, soit directement par ses commettants, soit médiatement par leurs représentants, c'est à dire par le conseil municipal“.

[2]) Ibidem, p. 60 and 61: „Pour que le Conseil général jouisse d'une vië propre, d'une indépendance non pas nominale, mais réelle, il faut et tous les peuples chez lesquels existe la decentralisation l'ont senti, il faut que l'exécution dépende de la délibération. C'est pour cela que nous instituons une commission permanente chargée de faire exécuter les décisions du conseil général“

[3]) About the congress see *Aucoc*: Les controverses sur la décentralisation administrative Paris 1895 p. 45 and a work of a russian author *Avalov*. The decentralisation and selfgovernment in France St. Petersbourg 1901 p. 251-252

to the National Assembly when the project of an administrative reform was there discussed.

Odillon Barrot was appointed the chairman of this Committee; among the members were many prominent people: Aucoc, Metz-Noblat, Garnier, Dupont-White, Prevost-Paradol, Le Play, Léonce de Lavergne, Raudot, Waddington[1]).

VI.

During the period of the second Empire the problem of decentralisation was discussed rather from a practical and polititical point of view, than from a theoretical one. The works and articles which appeared during the first decade of the third Republic had also the same character. The greatest part of these works was dictated rather by requirements of politics, than by interests of science.

An attempt, which was made in the National Assembly, to replace Napoleon's system of centralisation by a more free and liberal system of local government met with resistance on the part of an old supporter of centralisation — ***Thiers***. And a moderate reform of local government, which had already been discussed in the National Assembly was postponed until 1884.

Among the writers of this period the most interesting are *P. Leroy-Beaulieu*[2]) H. *de Ferron*[3]) *and J. Ferrand*[4]).

As to the theoretical side of the question, however, one can find almost nothing in the above works. Only ***de Ferron***, in his brillantly written book, gives us several valuables ideas about the nature of the competence of local institutions. He states that local affairs have the same nature as the state affairs'); therefore participation of citizens in local institutions is the best training for the state affairs. Modest local problems are the same as the great state problems only in miniature;

---

[1]) *Aucoc:* Les controverses sur la décentralisation. Paris, 1895 p. 45-47

[2]) *P. Leroy-Beaulieu:* L'administration locale en France et en Angleterre, Paris, 1872.

[3]) *H. de Ferron* Institutions municipales et provinciales comparées Paris, 1884.

[4]) *J. Ferrand* Les pays libres, Paris, 1884.

understanding of local affairs is the shortest step towards knowledge of state affairs[2]).

The system of decentralisation has, according to H. de Ferron, three principal mainstays: 1° it unloads the state from all such affairs, which are deprived of a general national character.[3]) 2° it gives the possibility to the representatives of local people to participate in the administration of local affairs[4]). 3° it creates the responsibility of local officials before local public opinion and makes them real representatives of local interests[5]).

A certain interest in the questions of decentralisation seemed to reawaken at the and of XIX century. In December, 1894, the prime minister *Dupuy*, in a speech pronounced in the chamber of deputies gave a promise that the question of decentralisation would be thoroughly investigated and brought to a final solution. A National League of decentralisation was formed in Paris and the cabinet of *Ribot*' which succeeded that of *Dupuy* obtained the publication of the decree of the president

---

[1]) *H de Ferron:* loc. c. p. 459. „Aufond les affaires de l'Etat ne sont que celles de la commune aggrandie; il s'agit toujours de routes, de travaux publics, de police, de finances; il s'agit toujours de manier des hommes, de concilier des interêts; slesmêmes sentiments, les mêmes passions, les mêmes intérêts s'agitent dans la commune comme dans l'Etat...“ Seė also J. Ferrand loc. c. p. 5.

[2]) Ibidem p. 469: „C'est dans la commune que ce sentiment (le sentiment de solidarité) s'élargit, c'est dans la commune que l'intérêt particulier commence à devenir l'intérêt général“.

[3]) Ibidem p. 515. „Le premier de ces principes, c'est de ne laisser à l'Etat d'autre administration que celle des services publics qui interesse directement l'unité nationale“.

[4]) Ibidem p. 517: „Le second principe du selfgovernment, c'est de faire participer le plus grand nombre possible de citoyens à l'administration des intérêts publics, non seulement à la délibération, mais principalement à l'action ...“

[5]) Ibidem, p. 519: „Le troisiéme principe du selfgovernments'est la responsabilité devant le pays lui-même de tous ceux qui prennent part à l'administration des affaires publiques.“

Sel alfo *I Ferrand*, loc. c. p. 7: „Les affaires communes et departamentales, étant seules à l'usage comme à la portée de chacun, et, en outre, se renouvelant à toute heure, il s'ensuit qu'elles forment la matière la plus effecrive du gouvernement du pays par le pays“.

of the Republic on the 11-th February, 1895, which promised the appointment of a commission for a greater development of denectralisation[1]).

About this date there also appeared many books, pamphlets and articles in favour of decentralisation from a political point of view. Following names of authors may be mentioned: *Paul Deschanel*[2]), *G. Picot*[3]), *Guignard*[4]), *Aucoc*[5]), *Comte de Lucay*[6]), *de Ferron*[7]), *Reynès*[8]), *Girondin*[9]), *P. Courcoural*[10]), *vicomte d'Avenel*[11]) and others.

However, together with such political literature dealing with the question of decentralisation, a certain number of scientific works in which the system of decentralisation was studied from a theoretical point of view began to appear at the and of XIX century.

Already *Batbie* in seven volumes of his „Traité théorique et pratique de droit public et administratif"[12]) acknowledges departments and „communes" as „moral persons" („personnalités morales").

French authors of the end of XIX century and of the first years of XX century use the term „moral person" to define the corporative nature of the local institutions—department and „commune". The late professor *Michoud* dedicated his work[13]) especially to the theory of „moral person" and stated that modern institutions of local government are persons of public law and carry out real public functions1), their quality of per-

[1]) *I. T. Young* Administrative centralisation and decentralistation in France, New York, 1897, p. 40.

[2]) *P. Deschanel*, La décentralisation, Paris, 1895.

[3]) *G. Picot*. La décentralisation et ses differens aspects, Paris, 1895

[4]) *Guignard*. Le selfgovernment ou la décentralisation, Paris, 1897.

[5]) *Aucoc, L* Les controverses sur la décentralisation administrative Paris, 1895

[6]) *Comte de Lucay* La décentralisation, Paris, 1895.

[7]) *De Ferron*. D'ou viens le mal? Quel est leremède? Paris, 1890.

[8]) *Reynés*. Décentralisation, Perpignan, 1899.

[9]) *Girondin*. Le principe sauveur, Bordeaux, 1899.

[10]) *P Courcoural*. La décentralisation et la monarchie nationale. Paris, 1895

[11]) *Vicomte a'Avenel*. La reforme administrative. Paris. 1891.

[12]) Second edition, Paris, 1897, vol. I, p. p. 40 and 76.

[13]) *Michoud*. La theorie de la personnalité morale, two volumes, first edition of 1906 and 1909, second edition of 1924.

sons of private law is derived from their quality of persons of public law[2]).

The conception of the „communes" as „moral persons" we find also in the works of *Hauriou*. This author, in his article about decentralisation, which made its appearance in 1892, states that the system of decentralisation is such a way of administration under which local affairs are handed to local political bodies, representing the interests of local people and beyng the „public moral persons"[3]). In his later works which have been publisched in the XX-th century, *Hauriou* also developes the same point of view on the nature of decentralisation[4]).

Many other french authors of XX-th century also adhere to this theory but in this article my purpose was to study only the history of the french doctrine during XVIII-th and XIX-th centuries and I will close it with following true words of professor H. Berthélemy about the situation of local governmet in France at the beginning of the XX-th century. „La centralisation", writs professor H. Berthélemy in his preface to french edition of E. Jenks's Essays on local government in England, „est la cause de notre dépendence; nous ne sommes pas libres parce que nous ne sommes pas encore parvenus à briser la cage, dans laquelle nous a enfermé l'Empreur"[5]).

Paul P. Gronski.

---

[1]) *Michoud*, loc. c. 1-st edition p. 310, second edition p. 336: «Au sens juridique du mot, elle (la décentralisation) suppose un system dans lequel l'Etat reconnait la personnalité de droit public de groupes locaux s'administrant eux mêmes et pouvant exercer, par l'intermediaire de leurs representants, de véritables fonctions publiques».

[2]) Ibidem, first edition, p. 310, second edition, p. 337: „La personnalité de droit privé, que ces groupes possedent aussi n'est que l'accessoire de leur personnalité de droit public". See also an article of *Michoud* in the VII volume of „Revue du droit public et de la science politique" entitled: „De la responsablité des communes à raison des fautes de leurs agents".

[3]) *M. Hauriou* Etudes sur la décentralisaton, Paris, 1892 p. 3: „Le juriste y (la décentralisation) voit une maniére d'être de l'Etat, qui en augmentant le nombre des perssonnes morales publiques et en multipliant les relations juridiques entre celles ci, peut faire progresser le Droit".

[4]) For instance: *M. Hauriou*. Précis de droit administratif, 2-e edition, Paris, 1912 p. 225.

[5]) *H. Berthélemy*. Preface a „Essai sur le gouvernement local en Angleterre" par Edw. Jenks p XIII, Paris, 1902.

Alfred Senn.

Germanische Lehnwortstudien.

Alfred Senn.

Germanische Lehnwortstudien.

Vgl. *Germanische Lehnwortstudien* I. u. II. Diss. Freiburg (Schweiz), Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925. I. *Allgemeines über Entlehnung;* II. *Aelteste Nordost-Beziehungen:* a) Die Beziehungen zu den Finnen und Lappen, b) Die ältesten Beziehungen zu den Slaven und Balten. In der gleichen Arbeit ist auch das Verzeichnis der vorkommenden Abkürzungen einzusehen.

III.

Die Beeinflussung der lateinischen Sprache.

Das zweite grosse Gebiet, das germanische Lehnwörter aufnahm, ist das Römische Reich, dessen Amtssprache, das Latein, schon sehr früh germanische Spuren zeigt. Ganz besonders aber war die Volkssprache, das **Vulgärlatein,** den fremden Einflüssen ausgesetzt. Unter Vulgärlatein versteht Brüch das gesprochene Latein, die lateinische Umgangssprache, deren Existenz natürlich schon viele Jahrhunderte vor Christi Geburt begonnen hat. Es dauert bis zu dem Zeitpunkte, in dem die Sonderentwicklung in den einzelnen Provinzen beginnt, etwa um 400 n. Chr., da diese Sonderentwicklung erst durch die germanische Invasion ermöglicht wurde. (Brüch S. 2—4).

Schon Theodor Mommsen ist zur Ueberzeugung gekommen, dass in der Zeit von Caesar bis Diokletian anstatt der Romanisierung der Germanen gewissermassen eine Germanisierung der Romanen begegne. „Die letzte Fase des römischen Staates", sagt er, „ist bezeichnet durch dessen Barbarisierung und speziell dessen Germanisierung; und die Anfänge reichen weiter zurück". (Nach Dopsch *Zs. f. d. d. - öst. Gymn.* LXIX

130 f.). Brüch hat denn auch festgestellt, dass die lat. Wörter *taxus* (*taxonina [adeps]* = Dachs [fett]), *ūrus* spätestens im 1. Jh. v. Chr. aus dem Germanischen eingedrungen sein müssen (=**thahso*, **ūruz)*; ebenso *alces* „Elentier". (Kluge Urgerm. 13 f. u. 16; 133. Brüch 16 u. 19; Feist EW. 400). *sāpo* muss spätestens im 1. Jh. n. Chr., *brūtis*, *kanna*, *spelta* spätestens im 3. Jh. n. Chr., **ferst* in der 1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr., *wrainjo* nach der Mitte dieses Jh., *skirmjan* nach der Mitte des 3. Jh. n. Chr. eingedrungen sein. (Brüch 120 ff. u. 127; Kluge *Urgerm.* 16 ff.). Das sind nur wenige Wörter, deren Auftreten datierbar ist. Brüch stellt nun aber eine Liste von mehr als 100 Wörtern zusammen, die alle bis 400 n. Chr., also vor der Völkerwanderung, eingedrungen sind. (Brüch 87 f.).

Diese vor dem Eintritte der Völkerawnderung ins Lateinische eingedrungenen germanischen Lehnwörter lassen sich stofflich etwa folgendermassen gruppieren:

Staatlich - kriegerisch - soldatische Begriffe: *burg* „kleine Stadt" (im Germ. „Stadt"); *marka* „Grenzgebiet"; — *brand* urspr. „Klinge des Schwertes", daraus „Schwert"; *helm* „Helm"; *sporo* „Sporn"; *warnōn* „ausrüsten"; *furbjan* „(Waffen) putzen"; *marrjan* „vom rechten Wege abbringen"; **banda* (got. *bandwō*) „Fahne"; *thuf* „Busch als Fahne, Helmbusch" (lat. *tūfa* nach der Definition Ammians „genus vexilli ex confertis plumarum globis"); *sturm* „Kampf"; *skirmjan* „beim Kampfe schützen"; *warjan* „schützen, retten"; *wōst* kreuzt sich mit lat. *vastare; wad* „Furt" kreuzt sich mit lat. *vadum; haribergōn* „ein Heer unterbringen"; *wardōn* „ausschauen, auf Wache stehend ausschauen"; *wērōn* „aus Gold, Silber, bezw. aus Gold-, Silberdraht Schmucksachen herstellen" (vulg.-lat. **wērulanda*, **guērulanda*, mit -ī- von *vīrare* **guīrulanda*, vielleicht eine im Jargon der Soldaten übliche Bezeichnung der *corona aurea*, einer höhern militärischen Auszeichnung, später auf andere Kränze übertragen); *werra* „Krieg"; *rīban* (in der Weiterbildung **rībottare)* „raufen"; *magan*, in der Weiterbildung **exmagare* „der Kräfte berauben"; *urgōli* „Stolz"; *snell* „flink"; *hardjan* „mutig machen"; *baro* „der streitbare Mann"; **gelda* „Opferversammlung germanischer Soldaten, Kultusvereinigung von Soldaten",— *carrago* „Wagenburg"; *drungus* „Kriegsschar"; *framea*

„Speer" (Diese letzten drei Wörter wurden später wieder vergessen).

Haustiere, Wild, Jagd und **Fischerei:** *beber* „Biber" (in Rom wurde das Biberfell zu verschiedenen Kleidungsstücken verarbeitet; Bibergeil wurde in der alten Medizin viel verwendet); *marth(r)* „Marder" (die wertvollen Felle des Edel- oder Feldmarders bezog man aus Deutschland und bekam sie vielfach als Tauschgegenstände an Stelle des Geldes); *thahso* „Dachs" (sein Fett fand Verwertung in der Medizin); *trappa* „Tierfalle"; *brakko* „Hund, Bracke"; *ganta* „wilde Gans" (Handel mit germanischen Gänsen ist gut bezeugt; die Daunen der germanischen Gänse waren besonders gesucht); *wrainjo* „Hengst" (germ. Hengste galten bei den Römern als besonders verwendbar für das Beschälen); *brammōn* „das Brüllen brünstigen Wildes, bes. des Hirsches"; *skalja* „Schuppen (der Fische)"; — *alces* „Elche"; *ūrus* „Auerochs"; (diese beiden Wörter starben wieder aus).

Handel: *balla* „Ballen; bes. Warenballen", also die Art der Verpackung, in der die römischen Kaufleute ihre Waren zwischen Italien und Germanien hin und her sandten. **nuska* „Spange" (das Eindringen dieses Wortes erklärt sich wohl dadurch, dass im Altertume im Handel mit Völkern primitiverer Kultur Spangen als Zahlungsmittel genommen und gegeben wurden); *walda* „Wau"; *glaesum* „Bernstein". — Ausserdem muss manches Wort der vorausgehenden Gruppe zugleich auch hier zugezählt werden.

Haus und **Wirtschaft:** *balk* „Balken"; *bank* „Bank"; **ferst* „First"; *halla* „Halle"; *laththa* „Latte"; *bastjan* „Wände des geflochtenen Hauses herstellen", später „bauen ; *fani* „lutum, mit Wasser vermischte Erde (zum Bauen)"; *krukja* „gabelförmiges Bauholz, Stock mit gekrümmtem Ende"; — *raustjan* „braten" (von Fleischspeisen); **brasa* „glühende Kohle"; *bakko* „eingesalzene Speckseite"; *suppa* „das Abendessen, aus einer Flüssigkeit und eingeschnittenem Brote bestehend"; *likkōn* „lecken" (früher hauptsächlich das Lecken an guten Speisen; vgl afz. *lecheor* „gourmand"; prov. *lec, lecai* ds.); *thwahlja* „Handtuch"; *būkōn* „in Lauge waschen"; *sparōn* „sparen"; *flaska* „umflochtene Flasche"; *hnapp* „Trinkgefäss"; *kanna* „Kanne"; *tappo* „Zapfen"; *tappōn* „mit einem Zapfen verschliessen".

Kleidung und **Stoffe:** *hosa* „Gamaschen, Kleidungsstück der Soldaten, um die Beine gegen das kalte Klima zu schützen"; *botta* „grobe, aus Tierfellen gefertigte Überwürfe, Kleidungsstück der Soldaten zum Schutze des Rumpfes gegen Kälte"; **filtir* „Filz"; *falda* „Rockschoss" d. h. „vorderer Teil des Kleides einer sitzenden Person vom Gürtel abwärts"; *reno* „Pelzwerk"; *binda* „Binde"; *līsta* „Streifen".

Landwirtschaft: *spelta* „Spelt"; *kripja* „Krippe"; *wanga* „Spaten"; *liska* „Lieschgras"; *brekan* „brechen" (vom Hanf); *melka* „saure Milch".

Toilette: *sāpo* (<germ. *saipa*) im 1. Jh. bei Plinius nur als Haarfärbemittel; aber schon im 2. Jh. „Seife"; *skūm* „Schaum".

Gesang und **Tanz:** *harpa* „Harfe"; *trippōn* „stampfend tanzen"; *threskan* „stampfend tanzen, stampfen".

Berufsbezeichnungen: *makjo* „Maurer" (die Bezeichnung dessen, der die primitiven Gebäude der Germanen aufführte); *kamarling* „cubilarius, Kämmerling, Kammervorsteher"; **fello* „Peitscher; der Aufseher, der die Züchtigung der Sklaven besorgte"—„bösartig".

Werkzeuge u. a.: *alisna* „Ahle"; *kasto* „foramen, ubi mittunt gemmas, Einfassung eines Edelsteins".

Farbenbezeichnungen: *blank* „weiss"; *brūn* „braun"; *falw* „falb"; *grīs* „grau". Diese vier Farbennamen bezeichneten ursprünglich die Farben der Pferde und wurden später auch auf andere Dinge übertragen. **blund* „rotblond" (Haarfarbe der Germanen).

Körperteile: *hanka* „Hüfte"; **paththa* „Fuss, Pfote".

Gefühle: *gram* „traurig"; *sunja* „Sorge".

Familie: *drūd* „Geliebter"; *brūtis* „jungverheiratete Tochter" (im Germ. „jungverheiratete Frau"; drang im 3. Jh. aus dem Gotischen ins Balkanlatein ein).

Interjektion: *wai* „wehe".

Verschiedenes: *sinn* „Sinn"; *wīsa* „Weise"; *frumian* „her-; vorbringen";—*bord* 1) „Borte", 2) „Ufer"; *krattōn* „kratzen" *slimb* „schief"; *frisk* „frisch".

Die überwiegende Mehrzahl der germ. Lehnwörter des Vulgärlateins ist einerseits durch den römischen Handel, ander-

seits durch die germanischen Soldaten eingeführt worden, wobei der Anteil der Letzteren noch den der Ersteren übertrifft.

Nun die **Gründe der Entlehnung.** Dies sind der Verkehr zwischen den Angehörigen der einen Sprache und Vertretern der andern. Dieser Verkehr kann sich in unserm Falle abgespielt haben:

1) In Deutschland, d. h. Römer kamen dorthin, lernten dort germanische Ausdrücke kennen und verbreiteten diese, in ihre Heimat zurückgekehrt, in den romanischen Ländern weiter. Die in Deutschland weilenden Römer waren a) Soldaten, b) Beamte, c) Kaufleute. (vgl. Dragendorff).

2) In den romanischen Ländern, d. h. Germanen kamen in diese und streuten in ihnen germanische Ausdrücke aus. Die in den romanischen Ländern weilenden Germanen waren a) Soldaten (vgl. *Zs. f. deutsche Kulturgeschichte* II 8), b) Inquilinen, d. h. fest angesiedelte und an die Scholle gebundene Bauern, c) Sklaven.

Die unterworfenen Germanen wurden zu Zehntausenden in schwach bevölkerte Gegenden des Reiches verpflanzt zu dem Zwecke, dem Lande neue Bebauer zuzuführen und für frischen Nachwuchs der Armee zu sorgen. Insbesondere nach dem Markomannenkriege wurden auf diese Weise grosse Scharen germanischer Krieger mit Weib und Kind an römische Grossgrundbesitzer verteilt und auf deren ausgedehnten Gütern als Bauern angesiedelt mit der Verpflichtung zu militärischem Dienste: die Inquilini. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts trat in den Grenzverhältnissen ein grosser Umschwung ein, indem sich die Römer nun auf die Defensive beschränkten, und bald hielten auch die gewaltigen Bollwerke römischer Herrschaft, der Limes und Pfahlgraben, dem verstärkten Ansturm der Germanen, vorab der Alamannen und Franken, nicht mehr Stand. Einer Hochflut germanischer Einströmung waren breite Tore geöffnet. Von Neuem wurden Teile der von den Römern besiegten Germanen im Hinterlande kolonisiert, von Probus bis auf Diokletian. Unter diesem begann bereits auch die Ansiedelung der *Laeti* (vgl. besonders auch Ludw. Schmidt *Die germ. Reiche der Völkerwanderung* 30—33), Kolonisten zur Gewinnung von Soldaten

gegen Überlassung von Ländereien zu erblichem Niessbrauch. (Dopsch *Zs. f. d. d.-öst. Gymn.* LXIX 131).

Die Germanen gewannen seit langem und immer mehr die Möglichkeit, römische Kultur und Technik aus der Nähe kennen zu lernen und sich selbst anzueignen. Es kann bei solcher Entwicklung auch nicht mehr überraschen, dass sie alsbald das römische Wesen ihrerseits beeinflussten, ja in der Hauptstadt selbst schon um die Wende des 4.—5. Jh. germanische Eigenart „Mode" wurde. Kaiser Honorius (397—416) sah sich veranlasst, in drei Edikten gegen das Ueberhandnehmen germanischer Mode Stellung zu nehmen. Er verbot, in Rom ärmellose, bunte Jacken, weite Hosen und lange Haare nach Art der „Barbaren" zu tragen. (Dopsch l. c. 133). Geradezu erbauliche Sachen erzählt von den Germanen der spätrömische Schriftsteller Salvian von Marseille: „Die Römer nahmen wohl gar zu den Feinden ihre Zuflucht, um dem Drucke der bei ihnen herrschenden Ungerechtigkeit zu entgehen". Und er gebraucht dabei sogar das bezeichnende Wortspiel: „Quaerentes scilicet apud barbaros Romanam humanitatem, quia apud Romanos barbaram inhumanitatem ferre non possunt". (Dopsch l. c. 140).

Wie gross die Zahl der germanischen Sklaven in Rom zu Beginn des 5. Jh. war, kann man daraus ermessen, dass bei der Belagerung Roms durch Alarich 40000 derselben zu ihm flohen (Brüch 89 ff.).

Von den Wörtern, die in dieser Frühzeit schon den Weg zu den Romanen gefunden haben, und durch die lateiniche Sprache in die spätern romanischen Sprachen gedrungen sind, verdienen einige als besonders kennzeichnende hier erwähnt zu werden. Der Kuriosität halber habe ich sie dabei zum Teil auch über die Grenzen Europas hinaus verfolgt.

Die **Seife**: Entgegen der Angabe des Plinius (*Nat. hist.* 28, 12, 191) „Gallorum hoc inventum rutilandis capillis" ist *Seife* ein germanisches Wort. Da die Römer die Seife von Haus aus nicht kannten, ist nicht nur das Wort sondern vielleicht auch die Sache selbst germanischer Herkunft. Das Wort stammt aus dem Deutschen (J. Grimm ZfdA. VII 460 f.; ders. D. Wb. X 188 f.; Wackernagel ZfdA. IX 555); *sāpo*, ahd. *seipha*, *seifa*, *seiffa*; ags. *sápe* (>an. *sápa*); urgerm. **saipōn-*, **sai-*

pjön. Als Erzeuger wurden vor allem Bataver und Mattiaker genannt. Im *Capitulare de villis* Karls d. Gr. kommen schon eigene Handwerker zu ihrer Herstellung vor, die *saponarii*. Ein Seifenrezept aus Lauge, Rebenasche und Hammelfett siehe bei Ducange VII 306 Sp. 1 aus Glossen zu Alexander Iatrosophista. Des öftern finden wir Seife in Rezepten zu Hautkrankheiten, wie dann die *seiffa* und *seifsalba* sich immer mehr zum Hautmittel verengt. (Hoops Reallex. IV 164 f.). Die Behauptung, dass die Seife eine Erfindung der Phönizier sei, die 600 v. Chr. die Methode der Seifenbereitung nach Gallien überführt hätten, wie es in der Basler *National-Zeitung* vom 25. Okt. 1920 steht (als Anführung aus dem soeben erschienenen Werke *Das Zeitalter der Chemie*. Verlag Wigand Leipzig) darf ohne Weiteres auf die Seite gelegt werden, da es nur eine leere Behauptung ist ohne Beweis und auf das linguistische Material gar keine Rücksicht nimmt.

Im Folgenden führe ich zugleich die ganze mir bekannte Verbreitung des Wortes an:

germ. ***saipō(n)** > lat. *sāpo* „Mittel zum Rotfärben der Haare, Seife".

lat. **sāpo** > gr. σάπων m. (Sophokles) „Seife"; τὸ σαπώνιον— Brüch 16; Fick Idg. Wb. III 440; Hesseling Byz. Zs. XII 597.
rum. *săpun;* vegl. *sapaun;* it. *sapone;* logd. *sabone;* engad. *savun;* friaul., fz. *savon;* prov. katal. *sabó;* gask. *sablun;* sp. *jabon;* port. *sabão*— Ablt.: logd. *samunare* „waschen". — M.-L.7589; Kluge EW. 449; Holder II 1360 f.

it. **sapone** > ngr. σαποῦνι „Seife"; σαπουνίζω „seife ein".
alb. *sapua, sapói* „Seife". — Hesseling l. c.; Meyer Ngr. St. IV 79.
ngr. σαποῦνι > alb. *sapún* „Seife".
ngr. σαπουνίζω > alb. *sapunis* „seife ein"—Meyer EW. 378 f.
ngr. σαποῦνι > zigeunerisch *sapúni* „Seife" (von mir festgestellt unter den Zigeunern in Litauen [Kowno]).

t. venez. **sapone** (Im Mittelalter war Venedig der Haupthandelsplatz für Seife, später Marseille, Savona und Genua) > asl. *sapunъ* „sapo"; slov. *sopun;* bulg., serb. *sapun;* polab. *sipův* gen. pl.—magy. *szappan.* — Mi. D. XV 124; Mi. EW. 288; — mokša-mordwin. *sapyn*; ersa-mordwin. *sapoń* — Thomsen 168.

. venez. **sapone** > arab. *sābūn.*

arab. > persisch *sābūn;* türk. *sābūn;* nubisch *sābūn* „Seife".

Fulup: *sapun, safina.*
Mandingo: *safuna, safina.*
Mose: *sabuna.*
Isoama: *sabe.*
Buduma: *sabuni, sapul.*
Ekamtulufu: *sabuni, sapuru.*
Muntu: *sabao.*
Kabenda: *nsabao.*

} nordwestafrikanische Sprachen.
Das Wort erreichte gewiss noch andere asiatische und afrikanische Sprachen. Sicher drang es ins Hindustani usw. Nach Koëlle *Polyglotta Afrikana.* vgl. Curr *The Australian Race* I S. 156. (freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Oehl).

Wolof: *sābu* „savon"; *Div sābu, sābu* „savonner". (Dictionaire Volof-Français par la Mission de Sénégambie. Saint-Joseph de Ngasobil. 1902. S. 320).

türk. > tatar. *sabun;* čuwašisch *sobyn;* čeremissisch *šovun, šävań* „Seife" — Thomsen 168.

fz. **savon** > mbret. *soauon* „Seife"; nbret. *savann, soavon, saon;* vannetais: *suann, soévenn*; trécorois: *zoavon* — Holder II 1360 f.

Das Wort ist ferner auch hebräisch, im Talmud צפון, wohin es wahrscheinlich aus dem Griechischen gelangt ist. — Holder l. c.

lat. **sāpōnārius** > it. *saponajo;* rum. *saponar*; fz. *savonnier;* sp. *jabonero;* port. *saboeiro* — Holder II 1361 f.

Nachdem wir nun gesehen haben, wie weit sich das Wort auf dem Wege über das Lateinische ausgebreitet hat, wollen wir dessen Schicksale im Norden verfolgen:

urgerm. ***saipjō-** > fin. *saipio, saippio, saipua, saippua* „sapo, smegma" — Thomsen 168; Kluge EW. 449; Kluge Urgerm. 45.

fin. **saipio** > lp. F. *sai'bo*; lp. S. *saipo*; (Lule-Lappmark) *sai'pu;* (Arjeploug, Ume-Lappmark) *saibo;* (Hatfjelddal) *saibu* ds. — Qvigstad S. 309; Wiklund *M. S. F. Ou.* I. 118.

norw. **såpa** > norw.-lp. *soahppo* (Kvaenangen, Lyngen, Kalfjord, Balšfjord); (Hammerfest) *sōhp*, (Gullesfjord, Westeralen) *sohppu*.
lp. S. (Tysfjord) *soahppo*, (Hatfjelddal) *soahppu* „Seife" — Qvigstad S. 309.

mnd. **sēpe** > lett. *ziēpes* „Seife" (1587) — Sehwers 30, 82, 101 u. 165.
preuss.-lit. *sýpa* f. „Seife", besonders „die grüne Seife"; *sýpa* „Seife" — Prellwitz 45 u. 47; Kurschat *L.-D. Wb.* 374 u. 513.
estn. *sēp*, Gen. *sēbi* (schon im 17. Jh.); liv. *sȫb* — Thomsen 168; Ojansuu *J. S. F. Ou.* XXIII 13,7.

ahd. **seifa** > slov. *zajfa*; nsorb. *zeipa*. — Mi. D. XV 124; Mi. EW. 288.

holl. **zeep** > hottentottisch *sēb* „Seife"; Herero *ojseva* „Seife" (freundliche Mitteilung von Herrn Prof. Oehl).

Das Hemd, camišia: ahd. *hemidi* n. „Hemd", eigentl. „langes Unterkleid"; asächs. *hemithi*, ags. *hemethe*: eigentlich diminutive Ableitung: an. *hamr* m. „Hülle, Haut, äussere Gestalt"; got. **hamīthja-*; eine -s- Ableitung hat an. *hams* m. (< **hamisa-*) „Schlangenbalg". Daneben ist noch eine Form urgerm. **ham-isjā* < **χam-isjō* anzunehmen. Die Wurzel *ham* bedeutet „bekleiden". — Kluge EW. 213; Feist EW. 4 f.; Walde 118 f. — vgl. ai. *çāmulyā* „wollenes Hemd". Sachlich vgl. Hoops *Reallex.* II 504 f.

urgerm. ***χam-isjō** (**χamīthja*) > gall. *cămísiā* „leinenes Unterkleid, leinener Überwurf, Hemd, Nachthemd" (Das gallische Wort findet sich zuerst 396/397. Der Schlussteil von *camısia* errinnert auch an das -s- des galat. τριμαρχισια).

gall. > lat. *camisia* „tunica inferior", **camisa.* — Holder I 719 f.; Fick Idg. Wb. II 70.

lat.-gall. > rum. *camisiă*, *cămaşă*, *camaşa*, *cămeşe*; vegl. *kamaisa*; friaul. *k'ameze*; atrevis., apad. *camesa*; it. *camicia*, *camiscia*; engad. *k'amischa*; fz. *chemise*; sp., port., katal., prov. *camisa.* — it. *cámice*; afz. *chainse* „Chorhemd". — Ablt.: afz. *chainsil* ds.; prov. *campsil* „feines Leinen"; asp. *camzil* „Hemdenstoff"; it. *camiciuola* (> fz. *camisole*, sp., port. *camisola* „Unterjacke"). — M.-L. 1550; Holder I 719 f.; Kluge EW. 213.

lat. **camisia** > ags. *cemes.*

air. *caimmse* „nomen vestis"; nir. *caimis* (Gen. *caimse*); mkymr. *camse.* — Kluge EW. 213; Holder I 719 f.; Fick Idg. Wb. II 70; Ernault *Revue Celtique* VI 391; Loth *Revue Celtique* XVII 443.

alb. *kəmišə* f. „Hemd".—Meyer EW. 187.

čech. *komže* „Chorrock", alt auch „Hemd" (> poln. *komża*, Dim. *komeżka* „Messhemd") — (frühere Entlehmung).

s.-kr. *kamža*, *kamša*, *kanša*, *kansa* „superpelliceum"; slovak. *kamža* „Messhemd" (zunächst < magy. *kámzsa?*) — (spätere Entlehnung) — Berneker EW. I 556.

frühbyzantin. καμίσιον, ὑποκάμισον „Hemd", ἀποκάμισον; κάμισι (Sophokles); καμίνσιον (Konst. Porph.) — ngr. ποκάμισο „Hemd" (Kreta); καμίσj n. „Unterjacke" (Ophis) — Meyer Ngr. St. III 24; Thumb G. El. Ngr. 236.

gr. καμίσιον > arab. *kamisun* > türk. *kamis* „Hemd". — Meyer T. St. I 6 u. 52.

arab. > Kafa *kamíšō*, *kamísō* „Hemd“; Bilin *kamíš kamís* — Reinisch *Die Kafa-Sprache* — *Sitz.-Ber. d. Wiener Akad.* Bd. 116 (1888) S. 310. — Wohl auch über Persisch > Hindustani. (Gütige Mitteilung von Herrn Prof. Oehl).

it. **càmice** > s.-kr. *kamiš* „Messhemd“ — Berneker I 556. ngr. κάμιζα f., κάμιζον n. „camice di sacerdote“ — Meyer Ngr. St. III 24 f.

it. **camiciuola** „Unterjacke“ }
venez. **camisola** } > s.-kr. *kamišōla* „Unterhemd“.

slov. *kamižola* „Wams“;
poln. dial. *kamizulka*. — Berneker I 556.
ngr. καμιζόρα „Flanelljacke“ (Chios, Ikaria). Meyer Ngr. St. III 24 f.

fz. **camisole** > nhd. *Kamisol*

nhd. **Kamisol** > čech. *kamizola*; poln. *kamizola*, *kamizela*, *kamzela*, *kamuzola*; magy. *kamizol* „pectorale“.—Berneker I 556; Mel. 145.—Ablt.: poln. *kamizelka* „Unterleibchen“.

nd. **kamsōl** > lett. kam̃zuōl'i „Kamisol“—Sehwers 149. russ. *камзóлъ* — Berneker I 556.

urgerm. ***hamīþja** > kymr. *hefys*; altcorn. *hevis*; bret. (Léon) *hiñviz;* mbret. *hiffuis*, *hiuis*, *hyvis* „Frauenhemd“.—Holder I 719 f.; Fick Idg. Wb. II 70; Kluge EW. 213; J. Loth *Revue Celtique* XVII 443.

roman. ***cámisi** (afz. *canse*, *chainse*) > mbret. *camps*; nbret. (Léon) *kamp-s* f. „die priesterliche Alba“ — Holder l. c.; Fick Idg. Wb. II 70; Ernault *Revue Celtique* VI 391; J. Loth *Revue Celtique* XVII 443.

Zu diesen zwei behandelten Wörtern passt auch der sachlichen Zugehörigkeit nach das in dieselbe Zeit hineingehörige Wort **brāka-* „Hosen“.

Germ. *kanna* „Kanne“, das in Inschriften aus Montans im Départament Tarn für das 1. bis 3. Jh. belegt ist (Brüch 15), hat ebenfalls eine ungemein weite Verbreitung erhalten, die noch vermehrt wurde durch die romanische Ableitung: mlat.

cannata > z. B. ngr. κανάτα, maced. *cănătă*, serb. *konata*, alb. *kanate* „Kanne“, türk. *kanata* „irdenes Gefäss für Flüssigkeiten“ usw. usw. (vgl. Meyer EW. 187; Meyer *T. St.* I 50).

Es bleibt uns noch einiges über die lateinische Sprache zu sagen, die das ganze Mittelalter hindurch bis in die neueste Zeit jene Aufgabe erfüllte, die heute künstliche Sprachen versehen sollen, das sogenannte Spätlateinische oder Mittellateinische. Diese Sprache war trotz ihrer Universalität in den einzelnen Ländern oft sehr lokal gefärbt. Man denke nur an das berüchtigte ungarische und polnische Parlamentslatein. Diese lokale Färbung bezog sich natürlich auch auf den Wortschatz. Das zeigen schon die ältesten germanischen Rechtsdenkmäler. Diese Sprache diente den Wörtern auch sehr oft als Übergang in andere Sprachen. Germanische Wörter wurden zunächst nur von Germanen in ihren lateinischen Schriften angewandt, fanden aber durch Gebrauch anderssprachiger Autoren später auch in deren heimatlichem Idiom Eingang. Solcher gibt es gewiss nicht wenige.

IV.

Einfluss auf die Romanen (Völkerwanderung).

Vgl. hauptsächlich Ludwig Schmidt *Die germanischen Reiche der Völkerwanderung*. 2 Aufl.; Bremer *Ethnographie der germanischen Stämme* in *Pauls Grundriss* [2] III; Kluge *Romanen und Germanen in ihren Wechselbeziehungen* in Gröbers *Grundriss* I 498—514; Bertoni *L'elemento germanico nella lingua italiana* bes. S. 1—68. u S. 219—278. Für das Gebiet der Romanistik bieten die Bibliotheken in Kaunas überhaupt keine Literatur!

Wohl auf keinem Gebiete der Lehnwörterkunde ist es nach meinem Dafürhalten zu grössern Entgleisungen gekommen als in der Frage der Würdigung der germanischen Lehnwörter in den romanischen Sprachen, d. h. in der Feststellung der kulturhistorischen Bedeutung dieser Lehnwörter. Hier hat sich

geradezu eine gewisse Art des Politisierens breit gemacht. Es ist natürlich leicht verständlich, dass es einen warm vaterländisch gestimmten Deutschen angenehm berühren wird, wenn er in der französischen und italienischen Sprache beständig auf ehemals deutsche Sprachbestandteile stösst. Aber man muss sich wohl vor Augen halten, welch ein Unterschied in den Veranlassungen zur Entlehnung besteht, wenn die heutigen Deutschen französische Wörter gebrauchen und wenn die heutigen Romanen ehemals germanische Wörter anwenden. Diese letzteren sind auf dem Wege der unermesslich starken Blutmischung noch als letzte Überreste des untergegangenen Germanentums in der neuentstandenen Sprache (ich möchte fast sagen „Mischsprache") erhalten geblieben und legen in erster Linie nur dafür Zeugnis ab, dass bei diesem romanisch-germanischen Mischungsprozesse der Anteil der Germanen eben sehr bedeutend war. Von einer besondern kulturhistorischen Tat kann hier deshalb nicht die Rede sein, auf jeden Fall nicht in dem Masse, wie das bisweilen geschieht. Einzig die vielen germanischen Bezeichnungen für staatlich-kriegerische Begriffe kann man auf „kulturhistorische Weise" erklären. Ganz anders ging die Entlehnung der vielen lateinischen Wörter in althochdeutscher Zeit vor sich. Damals handelte es sich wirklich um eine Entlehnung, die begründet war durch das wirkliche kulturelle Übergewicht des Lateinischen.

Es berührt deshalb fast etwas befremdend, wenn auch der sonst so tiefgelehrte Kluge sich *Gröbers Gundriss* I 498 f. allzusehr seinen Gefühlen überlässt, indem er sich folgendermassen äussert: „Es lässt sich nicht bestreiten, dass die Germanen bereits in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten auf einer Bildungsstufe gestanden haben, die ihnen einen Einfluss auf die Romanen erlaubte. Im alten Erbbesitze eines ernsten religiösen Kultus, der die edelsten Tugenden—Gattenliebe, Freundschaft, Gastlichkeit—nährte, einer Götter- und Heldensage, in der die vollendetsten Typen der Helden ewige Gestaltung erhalten haben, einer uralten Dichtung, die bei allen Anlässen der Freude und der Trauer den Grundton der Stimmung abgab, mit ausgeprägtem Familien- und Stammgefühl, von dem unsere Heldensage überall zeugt, als Grundlage ihrer Verfassung — so

waren sie den Römern bekannt geworden. (vgl. oben Kapitel III). Ihre Heldenhaftigkeit wurde bewundert, ihre Körperkraft gefürchtet; und so sind zahlreiche germanische Bezeichnungen für diese Eigenschaften dem Romanischen einverleibt. Romanisches Wortmaterial, das auf Ausrüstung zu Krieg und Jagd, auf Waffen und Kleider geht, zeugt von dem germanischen Einfluss, und vollends germanisches Gemeinwesen und Verfassung, Ämter und Würden, Rechtspflege und Lebensverhältnis haben wie der Sprache so dem ganzen öffentlichen Leben Spuren germanischen Wesens aufgedrückt". Dieses Pathos dürfte schon ein klein wenig gemildert werden; denn, wenn wir die Frage näher betrachten, so sehen wir, dass in erster Linie nicht die Romanen sondern die Germanen die Beeinflussten sind, da sie doch sogar ihre eigene Sprache aufgaben, was doch den denkbar stärksten Grad der Beeinflussung darstellt.

Die Goten. Durch das dritte und vierte Jahrhundert hindurch hatten sich die Römer in den Donaugegenden in steten Kriegen der Goten zu erwehren gewusst, bis 402 Alarich, aus dem alten Königsgeschlecht der Balthen, mit seinen Westgoten in Oberitalien eindrang. 406 durchzog ein ostgotisches Heer unter Radagais Italien. 408 ist Alarich wieder in Italien, 410 ergibt sich ihm Rom. Als er bald darauf starb, verblieben seine Goten nur bis 412 in Italien. Unter seinem Schwager Athaulf, der sie dann nach Südfrankreich führte, erhalten sie Aquitanien und gründen 418 das selbständige tolosanische Reich. Um 470 vernichten sie das Suevenreich in Spanien. 507 stürzt der Franke Chlodowech das Westgotenreich. Nur Spanien und der südlichste Teil Frankreichs verbleibt den Westgoten, bis 711 die Araber Herren in Spanien werden.

Die Ostgoten erhielten erst mit dem grossen Theoderich 475—526 Bedeutung. Früher der alten Heimat in den Donaugegenden länger treu geblieben, ziehen sie 489 auf italienischen Boden, dessen sie schnell Herr werden. Das Ostgotenreich besteht bis 555.

Dass Italien — und das nicht allein; denn von den Westgoten wird auch Südfrankreich und Spanien besetzt — unter diesen gotischen Eroberungen durch das fünfte und sechste Jahrhundert hindurch mit germanischer Art durchsetzt werden musste,

ist selbstredend. (Bertoni 2—13). Wie das Gotische im VI. Jh. auf italienischem Boden allerorten erschallte, zeigt das bekannte Epigramm der lateinischen Anthologie (*Anthologia Latina* ed. Riese I n. 285):

Inter eils goticum scapia matzia ia drincan
Non audet quisquam dignos edicere versus.
Calliope madido trepidat se iungere Baccho
Ne pedibus non stet ebria Musa suis.

Bertoni 9; vgl. Streitberg *Gotisches Elementarbuch*, Heidelberg 1920, S. 37. Kluge l. c. 501 f. verbessert die erste Zeile folgendermassen:

Inter hails goticum, skap jah matjan jah drigkan.

Nach Sievers aber müsste dieser Vers melodisch richtig lauten:

Inter aïls goticum skapiă matiă ia drigkan.

Streitberg l. c.

Die Langobarden. Ursprünglich am linken Ufer der untern Elbe nachweisbar, mit den dortigen Barden (ags. Heathobeardan, Bardi bellicosissimi) am rechten Elbeufer verwandt und der suevischen Völkerfamilie angehörig, waren die Langobarden im III. Jh. auf dem rechten Ufer der Donau zugezogen. Im VI. Jh. sehen wir sie in fortwährenden Kriegen im Donaugebiete. 568 beziehen sie oberitalienisches Gebiet, und wenige Jahre später ist ganz Oberitalien in ihrem Besitz. Bald erstreckt sich ihre Macht nach Süden hin, wo die Herzogtümer Spoleto und Benevent gegründet werden. Alboin, unter dem diese schnelle Invasion und Besetzung stattgefunden hatte, lebte wegen seines Glückes und Erfolges noch lange im Heldengesange deutscher Stämme fort.

Mit der fränkischen Invasion 774 endet das Langobardenreich, und es kommt damit jedenfalls auch die Möglichkeit eines neuen Mischprozesses. (Bertoni 18 f.). Von jetzt an erscheinen in den Urkunden neben Leuten ex genere Langobardorum auch solche deutscher Zunge mit der Benennung *Theodisci*, die als Volksbenennung nach Dümmler zuerst in Italien vorkommen soll. Speziell Franken und Schwaben erscheinen häufig in italienischen Urkunden des IX. Jhs. (Dümmler Gesch. d. ostfränk. Reiches II 8, 13). Ob deren Sprache Einfluss auf das

Italienische hinterlassen hat, ist allerdings nicht ermittelt. Zum Namen *Theodisci* ist aber zu vergleichen, was Behaghel *Geschichte der deutschen Sprache* 4. Aufl. S. 2 f. sagt: „Der älteste Beleg des Wortes bezieht sich allerdings, mit einer sehr bemerkenswerten Erweiterung des Begriffes, auf die angelsächsische Sprache: In dem Bericht des Kardinalbischofs von Ostia über die angelsächsische Synode des Jahres 786 heisst es: *singula capitula perlecta sunt et tam latine quam theodisce.* Dann aber berichten die Jahrbücher von Lorsch zum Jahre 788, dass der Baiernherzog verurteilt worden sei wegen seiner Fahnenflucht *quod theodisca lingua harisliz dicitur.* 813 erscheint das Wort zum erstenmal im Gegensatz zum Französischen in der Bestimmung der Synode von Tours, dass jeder Bischof *eadem homilias transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam* usw."

Wie lange sich die langobardische Sprache gegen die Übermacht des Romanischen hielt, entgeht unserer Kenntnis. Ihr Bestehen durch das VIII. Jh. ist durch Paulus Diaconus gesichert. Doch scheint sie vor Ablauf des X. Jhs. ausgestorben su sein. Literarischer Bedeutung hat sie sich nicht erfreut. Was wir davon wissen, ist durch lateinische Dokumente auf uns gekommen und besteht vor allem aus urkundlichen und inschriftlichen Eigennamen, wozu die historische Tradition, besonders Paulus Diaconus, noch einige andere Wörter fügt.

Die Langobarden übten einen nachhaltigen Einfluss auf die einheimische Bevölkerung. Dass aber trotzdem die Beziehungen zwischen den beiden Völkern gespannt waren, zeigt der besondere Charakter der aus dem langobardischen Wortschatz in die italienische Sprache eingedrungenen Wörter klar genug. Kluge l. c. 503 f.; Bertoni 13—18.

Spanien: Die pyrenäische Halbinsel war durch das V. Jh. der Tummelplatz verschiedener germanischer Völkerschaften. Im ersten Viertel waren *wandalische Stämme* unter eigenen Königen in Gallácien und Baetica sesshaft, bis sie 429 nach Afrika übersiedelten, wo sie um die Mitte des VI. Jhs. spurlos untergegangen sind. Auf die skythischen Alanen folgten die *Sueven*, deren Macht durch den *Westgoten* Theoderich II. gestürzt wird. Sie bleiben auf den nordwestlichen Winkel von

Spanien beschränkt und gehen am Ende des VI. Jhs. im Gotenreiche auf. Die Westgoten, seit dem zweiten Jahrzehnt des V. Jhs. auf spanischem Boden heimisch, herrschen seit der Mitte desselben Jahrhunderts, auch noch als in Gallien ihre Macht gebrochen ist. Sie erliegen erst 711 den Arabern.

Auch hier entzieht sich der sprachliche Prozess der Auflösung der germanischen Eigenart unserer Beobachtung. Weder suevische noch westgotische Sprachdenkmäler liegen uns vor. Was wir an germanischem Sprachmaterial überkommen haben, beschränkt sich auf die Eigennamen der geschichtlichen Ueberlieferung und der Münzlegenden. Nur das alte westgotische Gesetz ist in lateinischer und spanischer Bearbeitung erhalten. (*Lex Visigothorum*).

Die germanischen Lehnwörter, die in den Sprachen der pyrenäischen Halbinsel vorkommen, haben zum grossen Teil Entsprechungen in den andern romanischen Sprachen, zum Teil stehen sie allein da wie z. B. sp.-port. *hato* „Kleidervorrat" < got. **fata* (vgl. an. *fåt* „Kleider"). Bei vielen solchen gemeinromanischen Wörtern muss man aber auch mit späterer Uebermahme aus einer romanischen Schwestersprache rechnen. — Kluge l. c. 504 f.

Die Burgunder. Im IV. Jh. waren die Burgunder aus ihrem früheren Gebiet, Oder und Weichsel, nach dem obern Main umgesiedelt und machen zwischen 405 — 410 von hier aus Einfälle in Gallien. Unter dem Gibichung Gunther (Gundicharius) erhalten sie einen Teil von Gallien am Rhein, denjenigen, in welchem die mittelhochdeutsche Dichtung Gunther und die Burgunder zeigt. Dieser Aufenthalt der Burgunder in den Wormser Gegenden war nur von kurzer Dauer. Im Jahre 437 erliegen sie den Hunnen. Der Hauptteil des Stammes wird niedergemacht. Einen andern Teil sehen wir seit 443 selbständig unter der alten Dynastie der Gibichungen zwischen Genf und Lyon im alten Sapaudia (Savoyen), wo sie 534 den Franken erliegen. Aus der letzten Zeit ihrer Selbständigkeit stammt die *Lex Burgundionum*, die freilich nur sehr wenige germanische Elemente aufweist. Ausserdem haben wir neben kleinen Runeninschriften (besonders die Spange von Charnay) zahlreiche Eigennamen aus Urkunden und anderseitiger Überlieferung.

Wie lange die Burgunder ihre Sprache beibehalten haben, entzieht sich unserer Kenntnis. Von einem notorisch sichern Anteil des germ. — burgundischen Wortmaterials an dem gemeinfranzösischen lässt sich noch nicht reden. Von einem burgundischen **adalinc* „Edeling" wird prov. *adelenc* abgeleitet. — M.-L. 141. — Kluge l. c. 506.

Die Franken. Frankreich ist von allen romanischen Gebieten am intensivsten betroffen von germanischer Berührung. Hier treffen wir, abgesehen von der ältesten *gemeinromanischen Lehnschicht* und von den aus den Schwestersprachen übernommenen *burgundischen, gotischen* oder *langobardischen* Lehnwörtern noch *fränkische, skandinavische* und *englische* Einflüsse in der Sprache. Für die ältere Zeit, bis zu den Kreuzzügen, fehlen allerdings oberdeutsche Elemente. Das Gebiet der benachbarten *Alamannen* — vormals ganz keltisch — war durch natürliche Grenzen schärfer getrennt als der Norden, wo die Franken am Niederrhein sich bequem ausdehnen konnten. Über die alemannischen Entlehnungen vgl. Tappolet.

Die Franken, ursprünglich ein rechtsrheinischer Stämmebund, der in den Rhurgegenden heimisch war (Chamaven, Sugambren, Amsivarier, Chattuarier, Brukterer), begegnen schon im III. Jh. einigemale auf gallischem Boden. Um 290 fassten die Salischen Franken (nach dem Sal-land in der Provinz Over-Yssel benannt) im Gebiet der Bataver, zwischen Rhein und Waal, dauernd Fuss. Um 350 sassen sie schon südlich der Maas, während von Cleve an aufwärts der Rhein Grenze blieb. Um 430 gewinnen sie das Land südlich der Maas bis Tongern und Arras dauernd und germanisieren es. Tournay in Flandern ist Hauptstadt des Merowingers Chlodowech I. (481 — 511), der das Seine- und Loiregebiet bis über die Garonne hinaus eroberte und alle kleinen Frankenstaaten am Rhein unterwarf. — Die Quellen ermöglichen es uns nicht, die Geschichte des Sprachverhältnisses von Franken und Romanen zu erkennen.

Dürftige Reste der salfränkischen Sprache, welche im Norden Frankreichs mit den Eroberern eingezogen war, bewahrt die *Lex Salica*, die, noch auf heidnischer Anschauung beruhend, vor 500 entstanden sein muss. Dazu kommen Eigennamen der geschichtlichen Überlieferung, der Urkunden und Münzen. Wie

lange das Salfränkische lebt, ob und wann ein fränkischer Dialekt des deutschen Sprachgebietes daneben und dafür auf dem später französischen Sprachgebiete auftritt, ist unbekannt.—Abt Lupus von Ferrières redet in einem Briefe von der deutschen Sprache „cuius usum hoc tempore pernecessarium nemo nisi nimis tardus ignorat". Er war selbst längere Zeit in Fulda gewesen und schickte seinen Sohn mit zwei andern Knaben dem Abt Markward von Prüm „propter Germaniae nanciscendam scientiam".

Die Salfranken haben bereits ihre alte Stammessage und Dichtung von den Nibelungen mit in die neue Heimat genommen. Die Namen *Nibelung* und *Sigufrid* haben früh auch bei den Franken des französischen Sprachgebietes eine reiche Verbreitung gehabt. — Kluge l. c. 506 ff.

V.

Die Wikingerzeit

(Nordgermanische Völkerwanderung).

Die Wikinger, diese kühnen Eroberer und Gründer neuer Reiche, entfalteten ihre Haupttätigkeit von der zweiten Hälfte des 8. Jhs. bis ins 11. Jh. (vgl. besonders Hoops *Reallex.* IV 529—553, von A. Bugge. Ich berühre hier nur, was für mein Thema wichtig ist).

In **Irland** finden wir sie, wie es scheint, bereits 617, wenn auch die eigentlichen Wikingerzüge erst zu Ausgang des 8. Jhs. beginnen u. zw. seit der Zerstörung des Klosters der Insel Lindisfarne (an der schottisch-englischen Grenze) im Jahre 793. 807 betraten sie den Boden Irlands. Es waren zuerst nur Sommerfahrten, aber kurz nach 836 beginnt man mit einer planmässigen Bezwingung und Unterwerfung des Landes. An verschiedenen Orten entstanden Kolonien, die mit Dublin und dem Heimatlande die Verbindung aufrecht erhielten. Schon 843 sassen die Norweger im Herzen des Landes, am Lough Ree, und drangen weiter vor. Im Laufe der Jahrhunderte wurden sie mehrere Male zurückgeworfen, drangen aber immer wieder vor. Im 10. Jh. bestehen drei nordgermanische Königreiche in Wa-

terford, Dublin und Limerick. Im Jahre 1014 werden sie besiegt. Doch ist ihre Vertreibung keine vollständige. Norwegische Kaufleute blieben in Dublin, Waterford, Wexford, Cork und Limerick.

Die norwegische Sprache hat sich in Irland bis um 1300 gehalten. Altnordische Lehnwörter finden sich bereits in der irischen Sprache des 8. Jhs. (Bremer in *Pauls Grundriss* III 840. f.; Zimmer *Keltische Studien* 1884, sowie eine Reihe von Beiträgen in *ZfdA* XXXII, XXXV 1—172, bespr. von Alfred Nutt, Whitley Stokes und Kuno Meyer in *Academy* vom 14. u. 28. Februar, 7. u. 21. März 1891; D'Arbois de Jubainville *R.-C.* XII 295—300; Zimmer *Zffrz. Spr. u. Litt.* 1891, bespr. D'Arbois de Jubainville *R.-C.* XII 397—399; Zimmer *Göttinger gelehrt. Anzeiger* 1891 (1. März), bespr. D'Arbois de Jubainville *R.-C.* XII 393—397; Zimmer *Akad. der Wiss.* Berlin—19. März 1891—bespr. D'Arbois de Jubainville *R.-C.* XII 405 f.).

Die Germanisierng **Schottlands** ging aus teils von den Norwegern in Irland, teils von den Dänen und Angelsachsen in England, wie ja auch das **Kornische** ganz im Englischen aufgegangen ist. (Henderson 1—39; Bremer in *Pauls Grundriss* III 837 f.).

Nach Henderson führte das Eindringen des Nordischen zu einer Entfremdung zwischen den gälischen Munderten Schottlands und Irlands. Die an. Lehnwörter im Gälischen lassen sich folgendermassen sachlich ordnen:

1) **Haus, Haushalt** und **Familienleben:**

uinneag „Fenster“ < an *windauga*.

clobha „Zange < an. *klof* „Beingabel“; *klova, kloven* „Feuerzange“ in Shetland.

cròcan „ein Haken“ < an. *krokr*.

sgol, sgoladh „spülen, waschen“ < an., vgl. *skola* „Waschwasser“, woher engl. *scullery* „Spülküche“.

marag „Pudding“ < an. *mörr*, Dat. *mörvi* „Talg, Fett“; *blódhmörr* „black-pudding“.

abhsporag „Kutteln, Kuhmagen; Kuhkehle“ < an. Kompositum mit *háls* „Nacken“.

driog „Tropfen“ < an. *dregg*, mengl. *dreg* „Bodensatz, Hefe“.

spàin „Löffel“ < an. *spánn, spónn* „Löffel, Span“.

aibhist „eine alte Ruine“ < an. *óvist* „Wohnort, Aufenthaltsort“.

àirinn in *air àirinn* „bei, neben, in der Nähe von“: an. *árinn*, Dat. *árni* „Herd“.

buta „hölzerne Schüssel“ < an. *bytta*.

cisean „Packkorb“, *ciosan* „ein Korb für Wolle“: norw. *kjessa* < an. *kass(i)* „Korb“.

cnapach „Knabe, Junge“ < an. *knapi* „Knabe“.

cus cus „Zuruf des Milchmädchens an Kühe“ < an. *kus kus* „Zuruf an eine Kuh“. Doch könnte dieser Zuruf vielleicht auch beiderorts ursprünglich sein. Vgl. dazu M. Niedermann *Tauta ir Žodis* II 443, wo er alle möglichen Lock- und Zurufe an Tiere erwähnt.

fuin, *fuine* „backen“ < an. *funi* „Flamme, Feuer“.

méis „ein Korb für Wolle“ < an. *meiss* „eine hölzerne Schachtel, ein Korb aus Weidengeflecht“.

piocach „kleiner Knabe, Balg“ (Sutherland, Highland) < norw. *pjokk* „Knabe“.

ròmag „eine Mischung von Mehl und Whisky“ (Sutherland), eine Mischung von Mehl und Rahm“ < an. *rjómi* „Rahm“.

stòp „Butterfass“ (in Ardnamurchan) < an. *staup* „knotige Masse; Becher, Kufe“.[1]

tobhta „Mauer ohne Dach, Kuppe“ < an. *toft*, *topt* „ein unbedeckter, von Mauern eingeschlossener Platz“.

udabac „Nebengebäude“ < an. *úti-bak* ds.

2) **Kleidung und Rüstung:**

bròg „Schuh“; air. *bróc* „niederes, eng anliegendes Kleidungsstück von den Hüften bis zu den Zehen reichend“ < an. *brókr* wie air.

meirghe „Banner“; air. *mergge* < an. *merki* „Banner, Zeichen“.

air. *matal* „Mantel“ < an. *möttull*, welches durch die romanischen Sprachen auf lat. *mantile* zurückgeht; gäl. *mantul* aber kam aus dem Englischen.

raob, *raobag* „Stich, Stück Tuch“ < an. *reip* „Seil“.

3) **Weide und Ackerbau:**

gearraidh hebridische Bezeichnung des Weidlandes zwischen Küstenstrich und Heide < an *gerdi* „eingezäuntes Land“.

risteal (in Uist *rustall*) „Pflug mit sichelartiger Pflugschar", früher auf den Hebriden gebraucht < an. *ristill* „Pflugschar", zu an. *rista* „schneiden".

sìoman, *sìaman* „Seil, Strick aus Stroh oder Heu" < an. *síma*, Gen. Plur. *símna* „Seil, Strick".

tarp „Klumpen" < an. *torf* „Rasen, Klumpen".

sgileag, *sgilig* „ausgehülstes Korn" < an *skilja* „trennen".

siola „hölzerner Kummet für ein Pflugpferd" < an. *sili* „Geschirrriemen".

seli „Geschirr": schwed. *sela* „hölzernes Joch zum Anbinden des Viehs an den Stand (im Stalle)".

sgrù'an „ein Schock Getreide, Schober" < an. *skrúf* „Getreideschober".

sgalag „Bauernknecht", air. *scoloca* < an. *skalkr* „Diener, Knecht, Sklave".

ùdrathad, *ùtraid* „ein freier Weg zum gemeinsamen Weideplatz" < an. *útreidh* „ein (Aus-) Zug".

amall „Schwingholz; Wage, verwendet um Pferde an eine Egge zu spannen" < an. *hamla* „Ruderschleife".

buanaidh „Raufbold", ir. *buanna* „Söldner, einquartierter Soldat" < an *bùandi*, *bóandi* (später *bóndi*) „Bauer" (in Norwegen und Dänemark wurde *bóndi* zu einer Bezeichnung der Verachtung für das gewöhnliche Volk).

4) **Torf:**

bac-mòine „Torflager (in der Erde)" < an. *bakki* „Torf".

toirr'sg, *toir'sgian* oder *toirpsgian* „Spaten zum Torfstechen" < an. *torf-skeri* „Torfstecher", wobei aber der zweite Bestandteil des Kompositums durch gäl. *sgian* übersetzt ist.

dial. *tosg* „Torfstecher" < an. vgl. *tuskar* auf Orkney- und Shetland-Inseln.

rùthan, *rùghan* „ein Haufen Torf" < an. *hrúgi*.

lòpan "ein Torfkorb" < an. *laupr* „geflochtene Fachwerkwand (eines Gebäudes); ebenso in gäl. *càrn-lòpain* „ein leichtgebauter Karren zur Beförderung von Torf".

staing „Rute, beim Korbflechten verwendet; Korbrippe" < an. *stöng* „Stange, Pfahl".

stõrag „fünf oder sechs Torf-*rūghan*, im ganzen etwa 36 zusammengehäuft" (Assynt) < an. *stór* „gross".

5) **Holzarbeiten:**

biota „Butterfass, Gefäss“ < an. *bytta* „Kübel, Bütte“.

geinn „Keil“ < an. *gand*, *gann* „Pflock“.

glamair „Schraubstock“ (eines Zimmermanns oder Schmiedes) < an. *klömbr* „Schraubstock des Schmiedes“.

obs. *ballan* „Kübel“ < an. *bolli* „Napf“.

locair „Hobel“ < an. *lokar*.

lonn „ein Stück Holz, das unter das Boot gelegt wird, um es flott zu machen“ < an. *hlunnr* „eine für den Stapellauf des Schiffes verwendete Rolle.“

lòpan in *càrn-lòpan* „der alte primitive Torfkarren, der wie ein Schlitten steile Abhänge hinunter gezogen wurde“, mancherorts auch einfach „peat-creel“. Siehe oben!

lunnan „Sarggerüst“ < an. *hlunnr* „Rolle“.

sgor „Kerbe“ < an. *skor* „Zeichen“.

sgùil (Ness, Lewis), Pl. *sgùlan* „Korb für Fischerleinen“ < an. *skjóla* „Wassereimer“.

spàl „(Weber-) Schiffchen“ < an. *spóla* ds.

spàrr „Stange“ < an. *sparri* „Sparren“.

spéic, *spìc* „Bolzen“ < an. *spík* ds.

stengall „ein dreizinkiges Werkzeug zum Aufsuchen von Toten“ (Lewis) < an. *stanga* „Fische aufspiessen“ oder sonst unmittelbar von *stöng* Gen. *stangar* „Stange“.

6) **Fischerei:**

cilean oder *cilig* (Sutherland) „ein grosser Kabeljau“, in Ness „etwas Wertloses“, Manx *keilleig* < an. *keila* „gadus longus“.

dorgha, *drogha* „Handfischerleine“ < an. *dorg* „Anglergerät“.

geadas „pipe“ < an. *gedda*.

saidh, *saidhean*, *saoidhean* „saith“ < an. *seidhr*, *sei* „gadus virens“.

sgait „skate“ eine Fischart < an. *skata*.

trosg „Kabeljau“ < an. *thorskr*, dän. *torsk* „Dorsch“.

stangaram „Stichling“ (in Harris) < an. *stanga* „Stachel“.

tàbh, *àbh* „Handnetz um die Fische ins Boot zu nehmen“ < an. *harf*.

Ausserdem noch mehrere Fischbenennungen, deren Herleitung aus dem Altnordischen nicht ganz zweifellos ist.

7) **Vögel:**

alc, *falc* „Papageitaucher" < an. *álka.*

ròcas „Krähe" < an. *hrókr* „Saatkrähe".

sgarbh „Seerabe" < *skarfr* (Shetland).

sgàireag „junge Möwe noch in ihrem grauen Gefieder" < an. *skári* „junge Seemöwe": *skorey* (Shetland).

arspag „grosse Art der Seemöwen, larus major"; *farspach*, *farspag* „Seemöwe"; ir. *fásbróg* „Möwe"; in Argyll *fairspreig* „grosse schwarzschnäblige oder schwarzköpfige Möwe" < isl. *svart-bakur* „mit schwarzem Hinterteil"; *swartbak* (Shetland).

assilag oder *aisealag* „Sturmvogel" < an. vgl. Shetland *asel* „Sturm, kalter und scharfer Wind".

dīrid „Sturmvogel" < an. vgl. Shetland *dirridu* „Sturmvogel".

fulmair, *falmair* „eine Art der Sturmvögel" < an. *fúlmár* „fulmarus glacialis".

lamhaidh, *lamh* „Taucher" < an. *lang-vé* „Uria troile".

stearnal, *stearnag* „Seeschwalbe" mit im Gälischen auch sonst vorkommender Vertretung von *t* durch *st* < an. vgl. dän. *terna*, isl. *therna.*

sùlaire „eine Gänseart" < an. *súla*, *haf-súla.*

Über weitere gälische Vogelnamen, deren Herkunft aus dem Altnordischen nicht zweifellos ist, vgl. Henderson Seite 127—130.

8) **Tiere:**

gadhar „Bulldogge"; air. *gagarr* < an. *gagarr*, vgl. an. *gagg* „das Heulen des Fuchses".

rùta „Widder" < an. *hrútr* ds.

Orte wurden von den Normannen sehr oft nach den Tieren benannt, die sie dort vorfanden z. B.: *Jura*, an. *Dyr-ey.*

Raarsaidh „Raasay" < an. *rár-áss-ey* „Rehrückeninsel".

Rosaidh < an. *hross ey* „Rossinsel"; *Hross* findet sich öfters in Ortsnamen von Lewis.

Hestaval (Lewis) < an. *hesta-fjall* „Hengsthügel".

Scay < an. *Saudha-ey* „Schafinsel".

Ranish (Lewis) < an. *rá-ness* „*roe-ness*".

Haversay < an. *hafrs-ey* „Ziegenbockinsel".

Calva < *Kalfa-ey*, eine kleine Vorinsel wird *Kalb* genannt, wobei die grössere Insel als *Kuh* angesehen wird.

gaota (in Ortsnamen) < an. *geit* „Geiss".

9) Zeit und Mass:

tìd „Zeit" < an. *tiah* ds.

peighinn „Pfennig" < an. *penningr.* Dieses gälische Wort findet sich öfters in O. N. in Mull, Kintyre, Galloway.

fedirling „ein Geldstück" < an. *fjórdhungr.*

scat in O. N. (in Highland) wie *Scatwell* < an. *skattr* „Abgabe an einen König".

ocar „Geldzins"; kymr. *ocr* < an. *okr* „Wucher".

calpa „Zinsfuss" < an. *kaup* „Bezahlung, Bestimmung".

Merkland (Loch) „Marchland" < an. *mörk*, Gen. *markar.*

biorsmaid „Schnellwage" < an. *bismari* „hölzerne Schnellwage".

sgàlain „Wage" < an. *skál* oder ags. *scâle* ds.

sùsdan (Reay country) vielleicht < an. *thúsund* „Tausend".

10) Regierung:

ìarla < an. *jarl* „Herzog", auf den Runeninschriften des 5./6. Jhs. als *erilaR*, des 7. Jhs. als *eirilaR.*

älter *gocaman* „Schildwache" < nord. *gok-man.*

tràill „Höriger, Leibeigener" < an. *thraell* ds.

àrmunn „Held", air. *armand* < an. *ármadhr*, Gen. *ármanns* „Verwalter der Güter eines Herzogs".

Mehrere nordische Ausdrücke wie *borg* „Festung", *setr* „Sitz, Residenz", *thing* „Volksversammlung" u. ä. kommen noch in gälischen O. N. vor.

11) Bäume.

Nordische Baumnamen kommen im Gälischen nur in O. N. vor.

12) Meer und Schiffahrt:

Die meisten gälischen Schiffahrtsausdrücke sind nordischen Ursprungs.

haf n. gewöhnlich mit vorgesetztem gälischem Artikel *tabh* „das offene Meer, Ozean" < an. *haf.*

bodha (Hebriden) „ein Felsen, an dem sich die Wogen brechen" < an. *bodhi* „Sturzwelle".

laimhrig, *lamraig* „Landungsplatz" < an. *hladh-hamarr-vik* „Landungsbucht"; an. *hladhberg* „vorstehender Landungsplatz".

faodhail „eine Furt" < an. *vadhill.*

ùidh „eine Furt; der Teil eines Stromes, der einen See verlässt und noch nicht die gewöhnliche Stromschnelligkeit angenommen hat, Landenge" < an. *eidh* „Landenge".

mol (*mul*, *mal*) „kiesiger Strand" < an. *möl*, Gen. *malar* „eine Kieselsteinschicht am Strand".

bìrlinn „Galeere" < an. *byrdhingr* „Lastschiff, Frachtschiff".

bàta „ein Boot" < an. *bátr*, das selbst vielleicht auf ags. *bāt* zurückgeht.

carbh (in Islay) < an. *karfi* „ein Schiff für die Fjorde".

cnarra (obs.) „Schiff" < an. *knörr*, Gen. *knarrar*; ags. *cnear.*

acair „Schiffsanker" < an. *akkeri* (< Lat.).

acarsaid „Ankergrund" < an. *akkar-saeti.*

bac „Ruderklampe" < an. *bakki* „Bank".

cnag „Ruderklampe, Pflock, Knauf" < an. vgl. schwed. *knagg* „Pflock".

cnap „Knopf" < an. *knappr* ds.

calpa (in *calpa na tàrrne* „the bclt-rope") <an. *kálfi* „Wade".

reang, *rang*, *rangan* „Bootsrippe" < an. *röng*, Gen. *rangar* „Schiffsrippe".

rac „Ring, Reif, welcher die Raa am Mast festhält" < an. *rakki.*

sùdh „Fuge zwischen den Schiffsplanken" < an. *súdh* „Naht".

stagh „eine Stütze in der Schiffstakelage" < an. *stag.*

stiùir „steuern" < an. *stýra.*

älter *stiurusmann*, *sdiursmann* „Steuermann" < an. **stýrismadhr*, vgl. an. *stýrimaahr.*

tobhta „Ruderbank" < an. *thopta* ds.

sgoth „Ruderboot, Einriemer" < an. *skúta* „Kutter, kleines Schiff", dän. *skude.*

geola, *geòla* „Schiffsboot, Jolle" < an. *jula*, dän. *jolle.*

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, alle nordischen Lehnwörter im Gälischen aufzuzählen, sondern nur die, zu zeigen, wie zahlreich und besonders wie mannigfaltig diese Entlehnungen sind. Auch für unsere Gruppe Nr. 12 sind bei Henderson S. 139—149 noch eine ganze Reihe von mir nicht erwähnter

Wörter angeführt. Sehr zahlreich besonders sind die nordischen Lehnwörter in den gälischen O. N. Vgl. dazu Henderson S. 149—204. S. 204—218 ist ein weiteres Verzeichnis von über 140 Wörtern aller Art, deren nordische Herkunft ausser Zweifel steht, die aber nicht in die genannten Begriffskategorien hineinpassen.

Das Gälische ist aber nicht nur vom Nordischen beeinflusst worden, sondern ebenfalls sehr nachdrücklich vom Lateinischen und Englischen. Henderson l. c. 219—260 hat nun an einem gälischen Literaturwerke (dem Meergedichte *Bark of Clanranala* von Alexander Mac Donald) die verschiedene Beeinflussungsstärke festgestellt und findet darin 33 verschiedene nordische Lehnwörter, 30 lateinische und 32 englische, wobei aber in Betracht zu ziehen ist, dass drei der englischen Lehnwörter ebenso gut aus dem Nordischen entlehnt sein können, wodurch wir also die Verhältniszahl 36 : 30 : 29 erhalten könnten. — Vgl. Henderson S. 108—311.

Schon zu Karls des Grossen Zeiten suchten die Normannen die Küsten des **Frankenreichs** heim. Besonders wurden die Niederlande und Frankreich von ihren Raubzügen getroffen, und zwar drangen sie die Flüsse hinauf tief in das Innere des Landes ein, plünderten Städte und Dörfer aus und schleppten deren Bewohner als Sklaven mit sich fort oder mordeten sie. Zur Zeit Karls des Kahlen fassten sie zuerst an verschiedenen Stellen Frankreichs fessten Fuss, auf der Insel Oissel an der Seinemündung, auf Noirmoutier an der Loiremündung. Dreimal eroberten sie Paris (845, 857 und 861), drangen auf der Garonne bis Toulouse vor und liefen 859 auch in die Rhone ein. Auf ihren weitern Streifzügen erlitten sie durch Arnulf bei Löwen an der Dyle eine Niederlage (891), die wenigstens Deutschland vor ihren fernern Raubzügen sicher stellte. Um so schlimmer hausten sie nun in Frankreich. Seit 900 drang eine Schar Normannen unter einem Häuptling, Rollo (Hrolfr) aus Möre in Norwegen, auf der Seine zu wiederholten Malen bis Paris vor und setzte sich in Rouen fest. Um sich vor ihnen zu sichern, vermählte Karl dor Einfältige 911 seine Tochter Gisela mit Rollo und überliess diesem zugleich das Gebiet der untern Seine zur Niederlassung (*Normandie*), nachdem derselbe

den Lehenseid geleistet und mit dem Christentum den Namen Robert angenommen hatte. Fortan nahmen die Normannen sehr rasch französische Sprache und Sitten an. (Bremer in *Pauls Grundriss*[2] III 838).

Bis ins 12. Jh. hinein scheint nach dem Zeugnis des Benoît de St. More das Dänische in französischen Küstenlanden lebendig geblieben zu sein, und zwar in Bayeux länger als in Rouen. Doch schon als die normannische Besetzung Englands stattfand, hat zweifellos das Französische zum Besitz dieser Dänen und Norweger gehört, die das eben angeeignete Idiom über den Kanal hinüber mitnahmen. Jedoch fehlt es an Überlieferung, welche den sprachlichen Vorgängen Aufmerksamkeit widmete. (Kluge in *Gröbers Grundriss* 509).

Hier einige Beispiele von aus dem Altnordischen ins Romanische gedrungenen Wörtern:

an. ags. **bât** „Boot">: Ablt.: fz. *bâteau* (> it. *battello*, prov., katal., sp., port. *batel*) — Rückbildung: it. *batto* — M.-L. 985.

an. **bíta** „beissen" > norm. *bité* „sich berühren (von Kugeln u. dgl.). — M.-L. 1134.

an. **biti** „Querbalken" > fz. *bitte* (> it. *bitta*, prov., katal. sp. *bita*, sp., port. *abita*) „Ankerbeeting" — M.-L. 1135.

an. **brandr** „Schiffsvorderteil" > afz. *brant* — M.-L. 1274.

an. **bytin** „Beute" > fz. *butin*, prov. *botin* (> it. *bottino*, sp. *botin*). — M.-L. 1435.

an. **kinn** „Wange" > afz. *quenne*„ Zahn".—Ablt.: nfz. *quenotte* „Zähnchen" — M.-L. 4689.

an. **kriki** „Bucht" > fz. *crique*. — M.-L. 4776.

an. **ras** „Lauf" > fz. *ras*, *raz* „reissende Strömung einer Meerenge". bret. *raz* entweder direkt aus dem An. oder aus dem Fz. — M.-L. 7068.

Ins **Mittelmeer** waren die Wikinger bereits im 9. Jh. vorgedrungen, hatten die Küsten bis nach Griechenland und Kleinasien hin mit Mord und Brand heimgesucht. (Bremer in *Pauls Grundriss*[2] III 838). Im Anfang des 11. Jhs. unterstützte eine normannische Pilgerschar aus Nordfrankreich, welche die heilige Grotte am Berg Garganus besucht hatte, die Fürsten von Kapua, Neapel, Benevent und Salerno in ihren Kämpfen wider einander und gegen die Griechen und Sarazenen und erlangte

durch ihre Tapferkeit und Klugheit allmählich grossen Einfluss. 1027 verlieh diesen Normannen Herzog Sergius von Neapel einen fruchtbaren Landstrich, wo sie Aversa bauten und unter dem Grafen Rainulf eine unabhängige Grafschaft gründeten. Durch Zuzug aus der Heimat verstärkten sie sich und dehnten ihre kriegerischen Unternehmungen aus. Sie überwanden die Sarazenen, bemächtigten sich mit Waffengewalt Apuliens (1040-43) und teilten es als erobertes Land unter sich. Robert Guiscard (1056-85) eroberte das ganze Festland nnd nahm den Herzogtitel an, während sein Bruder Roger I. Sizilien den Sarazenen entriss. Rogers Sohn, Roger II., vereinigte nach seines Vetters Bohemund Tod das gesamte normannische Gebiet und wurde 1130 von Papst Anaklet II. in Palermo als König von Neapel und Sizilien gekrönt. Seine Nachkommen haben bis 1189 das Reich beherrscht, das dann an die Hohenstaufen überging (Bremer in *Pauls Grundriss*[2] III 839).

Diese Normannen brachten neue germanische Wörter ins Italienische. Dadurch aber, dass die Normannen sich in Frankreich naturalisiert hatten, trugen diese germanischen Ueberreste bereits schon französische Spuren an sich (Bertoni 19 f.). Aber die Normannen bilden nicht den einzigen Vermittlungskanal solcher französischer Wörter germanischen Ursprungs für das Italienische. Man denke nur an die schon sehr früh einsetzende literarische Vorherrschaft Frankreichs, die sich ja auch in der mittelhochdeutschen Literatursprache (vgl. Wolfram von Eschenbach) deutlich zeigt, in geradezu übermässiger Verwendung französischer Fremdwörter. Die durch Vermittlung des Französischen ins Italienische gelangten germanischen Lehnwörter sind leicht erkennbar, wenn sie in der französischen Sprache bestimmten lautlichen Veränderungen unterworfen waren, die im Italienischen nicht eintraten. Da anlautendes germ. *w-* im Italienischen zu *gu-* geworden ist (vgl. germ. *werra* > it. *guerra* „Krieg"), ist es klar, dass einige Wörter, die als Entsprechung für germ. *w-* ein *gh-* aufweisen (wie z. B. *ghindare* < fz. *guinder* < ahd. *windan*), durch das Französische gekommen sind, wo der labiale Bestandteil des *gu-* früh verschwunden war.

Nach dem **Osten** gingen die Züge der Wikinger aus dem Lande „*Rhos*" (Schweden), und früh hatten sie sich die das

Baltische Meer umwohnenden Völker: Finnen, Esten, Slaven, Balten zinspflichtig gemacht. (Thomsen 18 ff.). Sie wurden hier *Waringer* (*Waräger*) genannt.

Nicht recht überprüfbare Nachrichten über die ältesten Beziehungen der Wikinger mit den Völkern Osteuropas finden wir in der *Dänischen Geschichte* des Saxo Grammaticus (vgl. Herrmanns Ausgabe). Im VI. Buche (Herrmann I 250) wird erzählt, wie *Starkather* mit *Winus [Rinus?]*, dem Fürsten der Slaven, abgeschickt worden sei, „um den Abfall der *Ostleute* zu dämpfen. Sie kämpften zu gleicher Zeit gegen die *Kuren*, *Samländer*, *Sangaller* (= lit. *Žiemgãliai)*, kurz gegen die Heere *aller Ostleute*, und erfochten weit und breit herrliche Siege" — S. 344 ist die Rede von einem *Ger* aus *Livland* und S. 349 von „Slaven und Liven und 7000 Sachsen". Im VIII. Buche (Herrmann S. 373) ist zu lesen: „Als er *[Jarmerik]* das Land [der Slaven] unterworfen, legte er in geeignete Plätze Besazzungen. Dann zog er gegen die *Samländer* und *Kurländer* und viele Stämme des Ostens zu Felde und fügte ihnen grossen Verlust zu". Nach der *Vita Anskarii* landeten im Jahre 853 schwedische Untertanen des Königs *Olaf* bei Libau (Seeburg), zogen landeinwärts bis in die Gegend von *Skuõdas*, wo sie die kurische Festung *Apuõlė (Apulia)* einnahmen.

Die slavischen Stämme im Südosten des Finnischen Meerbusens, unter sich uneins, beschlossen im 9. Jh., sich freiwillig unter die Herrschaft der Wikinger zu stellen. Die *Russen*, unter Führung der drei Brüder Rurik, Sineus und Truwor, folgten dem Ruf (862), und nach dem Tode seiner Brüder wurde Rurik (gest 879) der alleinige Gebieter des neuen, „*Russland*" genannten Reiches, über das seine Nachkommen 700 Jahre geherrscht haben. Die Waringer bildeten den bevorzugten Kriegerstand, der sich durch neue Zuzüge aus der Heimat immer wieder verstärkte, die Chasaren unterwarf, Kiew *(Kiänugard)* eroberte und bereits 860, auf 200 Ruderbooten den Dnjepr hinabfahrend, über das Schwarze Meer bis in den Bosporus vordrang und Konstantinopel bedrohte. Oleg und Igor wiederholten diese Kriegszüge gegen das griechische Kaiserreich. Die dortigen Kaiser nahmen die kühnen Seeräuber endlich in Sold, um sich zu schützen, und die *Varanger* waren seitdem die

tapfersten und treuesten Truppen des kaiserlichen Heeres. Als unter Wladimir d. Gr. (980 — 1015) in Russland das Christentum eingeführt wurde, verloren die Waräger ihre Vorrechte und verschmolzen mit den Slaven, deren Sprache und Sitten sie annahmen. (Thomsen W. *Der Ursprung des russischen Staates.* 3 Vorlesungen).

Bei der Gründung des russischen Reiches durch die Schweden sind begreiflicher Weise auch altnordische Lehnwörter ins Altrussische gedrungen (St. Rożniecki *Varaegiske minder i den russiske heltedigtning* — Kopenhagen 1914. Vgl. dazu Brückner *K. Zs.* XLVIII 188). Diese Wörter sind fast ausschliesslich Personennamen (etwa 100) welche — zum Teil durch altrussische Lautgesetze umgewandelt — meist in zwei Urkunden von 911 und 944 vorkommen. Solche sind z. B. *Igor* (aschw. *Ingwar*), *Rurik* (aschw. *Röriker*), *Olga* (aschw. *Hiaelgha* = aisl. *Helga*) und andere mehr, die aber fast alle ausser Gebrauch gerieten. Seltener sind andere Lehnwörter, z. T. heute noch im Russischen oder andern slavischen Sprachen fortlebend, wie z. B. *chwat* (aisl. *huatr*) „kecker Kerl". (Norren *Geschichte der nordischen Sprachen* S. 10 in *Pauls Grundris*[3]).

Der wikingische Drang nach dem Osten blieb auch in den spätern Schweden lebendig. Besonders heiss ging es im 16. und 17. Jh. zu, bis das Wikingertum zum letzten Male im überkühnen Karl XII. zum Ausdruck kam.

Im westlichen Samogitien (Litauen) werden heute noch sogenannte „Schwedengräber" gezeigt, wobei aber der Name der Schweden lit. *švêdai* volksetymologisch zu *žuvėdai* „Fischfresser" umgewandelt wurde.

Dass die Berührungen zwischen Skandinavien und dem Baltikum nicht immer kriegerische gewesen sind, ist zu schliessen aus den skandinavischen Lehnwörtern in den baltischen Sprachen, die oben genannt worden sind. (Vgl. Germanische Lehnwortstudien von A. Senn. Heidelberg 1925. S. 49 f. f.).

Von den Skandinaviern erhielten die Litauer auch das Wort, mit dem im Litauischen Deutschland bezeichnet wird, nämlich *Vókia*, das in dieser Bedeutung schon bei den litauischen Schriftstellern des 15. Jhs. vorkommt. Dem lit. *Vókia* entspricht im Lettischen *Väca*. Aus diesem Ländernamen leiteten die Li-

tauer das Wort *vókietis* „der Deutsche" ab, Adj. *vókiškas* „deutsch". Aus dem Worte *vókietis* wurde ein neuer Ländername *Vokietijà* „Deutschland" abgeleitet, so dass heute das ältere *Vókia* und das jüngere *Vokietijà* neben einander vorkommen.

Nach dem Zeugnisse lettischer Volkslieder liegt lit. *Vókios šẽmė*, lett. *Vãc-zeme* „das Vokia-Land" im Westen, jenseits des Meeres. Der Umstand, dass in diesem Worte lit. *k'* im Lettischen ein *c* entspricht, beweist, dass Litauer und Letten das Wort vor dem 12. Jh. erhalten haben müssen. Nach Bũgà *K. ir S.* I 202 — 210 muss das Wort aus dem Schwedischen gekommen sein und bezeichnete zunächst die schwedischen Wikinger. Später wurde dann der Name auf Deutschland übertragen. Den Ausführungen Būgas stimmte Endzelin in einem kurzen Artikel bei. (Da dieser Artikel aber in der Kownoer litauischen Tageszeitung *Lietuva* erschienen ist, konnte ich ihn später nicht mehr auffinden). Der Anschluss an ein schwedisches Wort ist bisher aber noch nicht gefunden.

Von höchstem Interesse sind auch die Fahrten der Wikinger im **nördlichen** atlantischen **Ozean.** Nachdem sie die Orkney- und Shetlandinseln besetzt hatten, entdeckten sie die Färöerinseln und von hier gelangten sie nach Island, das durch norwegische Auswanderer rasch bevölkert wurde. Erich der Rote siedelte sich 983 in Grönland an. Leifr, der Sohn Erichs des Roten, entdeckte auf einer Seereise durch Zufall im Jahre 1000 das Festland Nordamerika, *Vinland* genannt, wohin ihn das Wetter verschlug. Durch seine Erzählungen verlockt, unternahmen 160 Mann unter Führung von Thorfinnr im Jahre 1003 eine Fahrt nach Vinland. Hier in Neuschottland waren sie im Begriffe sich anzusiedeln, gaben diese Absicht jedoch auf, weil sie sich gegen die Indianer (*Skrälinger*) nicht zu halten vermochten, und segelten nach Grönland zurück. (Vgl. Hoops; Bremer in Pauls *Grundriss*[2] III 840 u. 842; Günther *Das Zeitalter der Entdeckungen* 16 - 19).

In Grönland schätzt man die Einwohnerzahl für die Blütezeit auf 10000 Nordmänner. Doch seit der Mitte des 14. Jhs. unterlagen die Nordmänner den Angriffen der Eskimos, und im 15. Jh. waren ihre Ansiedelungen zu Grunde gegangen. Heute

wird in Grönland etwas dänisch gesprochen, doch nur von einem sehr geringen Teil der Bevölkerung. Sprachliche Niederschläge zeigen sich auch hier.

z. B. Grönländisch *gûte* „Gott“: Eskimo *gude* „Gott“. (Gütige Mitteilung von Herrn Prof. Oehl).

VI.

Die Kolonisation des deutschen Ostens.

Die Länder östlich von der Elbe bis über die Weichsel hinaus sind einstens von Germanen bewohnt gewesen. Im Laufe der Völkerwanderung drangen Slaven ein. Während des sechsten Jahrhunderts waren sie bereits bis zur Elbe und bis zur Saale vorgerückt. Von deutschem Wesen blieben nur schwache Spuren zurück. Die Wirren im Merowingerreiche hatten den Vorstoss der östlichen Nachbarn begünstigt. Die Sachlage war auch ernst genug; denn es galt einen Kampf ums Dasein.

Karl d. Grosse ist der erste gewesen, der den Slaven im Norden und Osten, den Avaren im Süden Einhalt gebot. Dem Eroberer folgten der Missionär und der Kaufmann. Er unterwarf 789 die **Wilzen** jenseits der Elbe, drang 791 bis zur Raab vor, machte 806 **Sorben** und **Böhmen** teilweise abhängig. Er richtete gegen die südlichen Slaven die Marken von Friaul und Kärnten ein, gegen die Böhmen die fränkische Mark im Nordgau, gegen die Sorben die thüringische an der Saale. Eine Zeitlang war die Theiss der Grenzfluss zwischen Frankenreich und Bulgarenreich. Vgl.Michael I 86 f.

Der Eindruck, den Karl d. Gr. auf die Slaven machte, zeigt sich auch in der Sprache, da sein Name in den slavischen Sprachen zum Königstitel geworden ist:

asl. **kralь** (< * *korljь*) „König“; slov. *kralj;* bulg., kroat., serb. *kralj* ds; klr. *korol'*, *krol'*, *kril'*, *kral';* russ. *korolь*, *krolь;* čech. *král;* poln. *król;* osorb., nsorb. *kral.*

serb. **kralj** > rum. *kraj;* magy. *király;* alb. *kral'* „fremder König“, ngr. κράλης „crales, Bezeichnung der Fürsten von Bulgarien, Serbien und Ungarn bei den Byzantinern“; κράλαινα,

κράλιστα „uxor Serviae principis“ — türk. *kyrâl, krâl*.—Uhlenbeck AfslPh. XV 488; Mi. D. XV 101; Berneker I 572 f; Meyer Ngr. St. II 37; Meyer EW. 204.

russ. (speziell weissruss.) **korolь** >

lit. *karãlius* „König“ *karalienė* „Königin“, *karalýstė* „Königreich“, *karališkis*, f. *-ė* Subst. mob. „eine Person, die dem Königshause angehört“, *karaliūnas* „Kronprinz“, *karãliškas* Adj. „königlich“, *karaliáuti* verb. intr. „König sein, herrschen“ — *karalėlis* „der Zaunkönig“.

poln. **królik** „kleiner König; Kaninchen, Zaunkönig“ >

lit. *krãlikas* „Kaninchen“ (in Druskininkai und überhaupt im litauisch-polnischen Grenzgebiet); in Preussisch-Litauen *karãlikas* 1) „Kaninchen; 2) Zaunkönig“ — Kurschat *Litauisch - deutsches Wörterbuch* 167.

Eine gerade Linie von der Nordspitze des Adriatischen Meeres bis zur Elbemündung bezeichnet ungefähr die von Karl d. Gr. behauptete Ostgrenze des Frankenreiches. Die nämliche Linie teilt das spätere Deutschland so, dass etwa zwei Fünftel des gesamten Gebietes dem Westen angehören, drei Fünftel dem Osten. Diese östliche Ländermasse, also der grössere Teil, ist vom 10. Jh. an, aber ganz besonders im 13., deutsch geworden. Es ist die grösste Eroberung, welche vom deutschen Volke je gemacht wurde. Alle Stämme der Nation und alle Berufsarten haben sich an ihr beteiligt. Die Besiedelung der östlichen Gebiete bis über die Weichsel hinaus war indes nicht nur eine Tat des deutschen Volkes, sondern weit mehr noch eine Tat der Kirche und ihrer Orden. (Michael I 87).

Die Deutschen kamen bei dieser Arbeit in Berührung mit *Romanen, Magyaren, Slaven, Preussen, Letten, Liven, Esten*, Die Preussen und einige slavische Stämme gingen vollständig in den Deutschen auf. Darauf stiess man auch auf die *Litauer*, die mit den Germanen bis jetzt noch nie in direkte nachbarliche Beziehungen getreten waren. In den meisten der nicht ganz assimilierten Gebiete finden wir heute noch deutsche Sprachinseln. Im Nordosten hingegen, in Kurland, Livland, Estland, bilden die Deutschen nicht eine zusammenhängende Sprachinsel, sondern es ist eine Schicht von Gebildeten, durch die drei Provinzen (von denen die beiden ersten heute zum lettischen Staate

gehören) hindurch, die deutsch spricht. (Vgl. W. v. Gutzeit *Wörterschatz der deutschen Sprache Livlands.* — Riga). Doch hat heute sowohl in Estland wie auch in Lettland das Deutsche seine früher vorherrschende Stellung eingebüsst zu Gunsten der neu aufblühenden nationalen Sprachen.

Zusammenfassend und auch für unser Thema ausgezeichnet passend sind diese Verhältnisse dargestellt bei Behaghel *Geschichte der deutschen Sprache* S. 11 — 35. Ich habe keinen Grund ihn einfach abzuschreiben, umso weniger, als ja dieses Werk sehr leicht zugänglich ist. Ich erlaubte mir nur folgendes Zeugnis eines gebornen Livländers über dte Art des Vorgehens beizufügen.

„Die deutsche Sprache hat wohl sehr starke Einwirkungen auf die lettische ausgeübt, sie ist jedoch bei den Letten nie in allgemeinen Gebrauch gekommen. Viele lernten sie in der Schule, gebrauchten sie in Handel und Wandel; jedoch überwog die Anzahl derjenigen Letten, welche die deutsche Sprache nicht beherrschten, immer bedeutend. Eine Entnationalisierungspolitik wurde von den Deutschen nicht getrieben. Darüber schreibt schon Paul Einhorn in seiner *Historia Lettica* (1649) S. 54 „Vnd ob schon etliche unter den Teutschen gewesen, welche gerathen, man sollte sie (nämlich die Letten) zur Teutschen Sprache zwingen und halten, so ist doch dasselbe nicht ins Werk gerichtet, sondern man hat sie bey jhrer Mutter-Sprache gelassen". Durch die in den achziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts durchgeführte Russifikation der Schule, des Gerichts und der Verwaltung wurde dem deutschen Einfluss die Spitze gebrochen. Dabei entwickelte sich allmählich das nationale Selbstbewusstsein der Letten, und es bildete sich zwischen den beiden Völkern ein nationaler Gegensatz, der immer grösser wurde... Eins kann nicht geleugnet werden: ohne die Deutchen hätten die Letten sicher nicht die hohe Kulturstufe erreicht, um die sie jetzt andere Nationen Russlands beneiden können". — Sehwers S. 18. — Vgl. weiter zu diesem Kapitel: Mel. 1 - 18 u. 28; Günther *Das Zeitalter der Entdeckungen* 129 f.; Naaké *Abnahme der litauischen Sprache in Ostpreussen* Globus LXIII 147.

Dass bei dieser Germanisierungsarbeit das Schwert sehr viel mitgesprochen hat, ist klar. Unablässig wurden Kriege ge-

führt, bis endlich die endgültigen Grenzen des Besitzes des Deutschordens gegenüber den Nachbarn festgelegt waren. Besonders hartnäckig waren die Kämpfe gegen die Litauer und besonders die Żemaiten. Bei diesen letztern standen denn auch die Ordensritter nicht in gutem Rufe. Sie wurden den Teufeln gleichgestellt. Und heute noch ist eine Erinnerung an diese Vorstellung bei den Litauern festzustellen. Im Volksaberglauben spielt nämlich der *vokietùkas* (wörtlich übersetzt „der kleine Deutsche") eine hervorragende Rolle. Es ist ein schöner Bursche, dessen stets gleiche Kleidung genau mit der Ausrüstung der ehemaligen Ordensritter übereinstimmt. Durch sein angenehmes erstes Auftreten macht er stets zunächst guten Eindruck. Auf einmal aber zeigen sich an ihm die dem Teufel beigelegten Epitheta: Schwanz, besondere Art der Füsse. Dann ist er schon zu allen Gemeinheiten fähig. Deshalb hat auch das Wort *vokietùkas* weit und breit die Bedeutung „falscher, trügerischer Teufel".

Der grosse Einfluss der Deutschen zeigt sich heute noch im Wortschatze der westslavischen Sprachen, hauptsächlich im Polnischen, während die čechische Schriftsprache von den fremden Eindringlingen gereinigt worden ist. Man braucht nur irgendein polnisches Wörterbuch in die Hand zu nehmen, um gleich feststellen zu können, dass das Deutsche sehr viele Wörter geliefert hat: z. B. *haczek*, *haczyk* „Häkchen; *haft* „Stickerei"; *haftować* „sticken"; *haja* „Hai"; *hak* „Haken„; *hala* „Halle"; *halerz* „Heller"; *hamować* „hemmen, bremsen"; *hamulczy* „Bremser"; *hamulec* „Bremse, Hemmschuh"; *handel* „Handel"; *handlarz* „Händler"; *handlować* „handeln"; *hantle* „Hanteln"; *hart* „Härtung"; *hartować* „härten" usw. usw.

Da das Polnische seinerseits ungemein stark auf das Litauische einwirkte, sind auf diesem Umwege auch wieder viele deutsche Wörter in polnischem Gewande in die Sprache sowohl der Gross- wie Kleinlitauer gelangt. So sind z. B. im Litauischen ein grosser Teil, wenn nicht die Mehrzahl, der Handwerkerausdrücke auf dem Wege über das Polnische aus dem Deutschen herzuleiten. Einige Beispiele mögen genügen:

d. *Erker* > poln. *alkierz* > lit. *alkierius*. „Schlafzimmer".

d. *Papier* > poln. *papier(z)* > lit. *põpierius* und (in der Umgebung von Naumiestis) *põpiera.*

ad. *Papes* „Papst“ > poln. *papież* > lit. *pópiežius* (K. Būga *Kalba ir Senovė* I 7).

Ein grosser Teil von Wörtern gelangte aber aus dem Deutschen direkt sowohl ins Polnische wie auch ins Litauische. In diese Zeit hinein fällt z. B. die Entlehnung des lit. *kùnigas* „Geistlicher, Priester“ < nd. *kunig*, nhd. *König.* Ueber die massenhaften deutschen Lehnwörter im Preussisch-Litauischen ist zu vergleichen Kurschat *Litauisch-deutsches Wörterbuch.* Es ist noch besonders zu betonen, dass die verschiedenen Teile des litauischen Sprachgebietes verschiedenen Beeinflussungen unterworfen waren, nämlich „Preussisch-Litauen“ (Kleinlitauen) der deutschen und „Russisch-Litauen“ (Grosslitauen) der slavischen. Ob die verschiedenen deutschen Niederlassungen in „Grosslitauen“, die ihre Sprache noch bis heute erhalten haben, von irgend welcher Bedeutung für die Verbreitung von Lehnwörtern gewesen sind, ist noch zu untersuchen.

Über die deutschen Lehnwörter im Lettischen unterrichtet in eingehender Weise Sehwers Joh. *Die deutschen Lehnwörter im Lettischen.*

Die deutschen Lehnwörter im Ungarischen sind zusammengestellt bei Lumtzer V. und Melich J. *Deutsche Ortsnamen und Lehnwörter des ungarischen Sprachschatzes* Innsbruck 1900. Dazu ist zu vergleichen Th. Thienemann *Die deutschen Lehnwörter der ungarischen Sprache.* SA. aus *Ungarische Jahrbücher* Bd. II S. 85—109. Berlin und Leipzig 1922. Nach diesem letztern lässt sich über althochdeutsche Lehnwörter der ungarischen Sprache nichts Bestimmtes sagen. Dagegen beginnt der deutsche Einfluss, der sich an die mittelalterlich-feudale Gesellschaftsordnung anknüpft, bereits im 11. Jh. seine Früchte zu tragen (S. 90 f.). Eine Anzahl deutscher Personennamen bürgerte sich in die ungarische Sprache ein; einen Teil von ihnen finden wir als Ortsnamen in der ungarischen Sprache wieder (S. 92 f.). Die bis zum 15. Jh. eingedrungenen deutschen Lehnwörter lassen sich in die zwei Gruppen *höfisch-ritterliches Leben* (S. 93—96) und *städtisch-bürgerliches Leben* (S. 96—101) einteilen. Da in den Lehnwörtern die mitteldeutschen Eigen-

heiten stärker hervortreten als die oberdeutschen, ist der Schluss zu ziehen, dass das städtische Bürgertum, das in Ungarn kulturelle Bedeutung erlangte, überwiegend dem mitteldeutschen Sprachgebiet angehörte.

Im 16. und 17. Jh. hatten die verstärkten Beziehungen zu Österreich einen bedeutenden Zuwachs an deutschem Lehngute der ungarischen Sprache zur Folge. Jetzt aber umfasst der deutsche Einfluss schon die ganze Masse und Breite der aufsteigenden ungarischen Kultur und kommt in allen Beziehungen des Lebens zur Geltung. Die deutschen Entlehnungen aus diesen Jahrhunderten lassen sich denn auch nicht mehr in einige Begriffskatagorien einteilen. (S. 101 — 105).

Den Höhepunkt erreicht der Zustrom der deutschen Wörter im 18. und 19. Jahrhundert. Dabei spielte das Militär eine grosse Rolle als Vermittler, da die österreichisch - ungarische Armee vereinigt war mit deutscher Dienstsprache. (S. 105 — 108).

Auch auf das **Rumänische** hat die deutsche Sprache auf verschiedene Weise nicht unbedeutend eingewirkt. Die im 12. Jh. herbeigerufenen Deutschen, die sich in Siebenbürgen niederliessen, dann spätere Ansiedelungen in Ungarn und endlich österreichische Verwaltung und Heerwesen in diesen Gegenden haben das ermöglicht. Aus alter Zeit stammt das Wort *pîrgar* „Gemeinderat" (nrum. „Gerichtsdiener"), das vielleicht dem siebenbürger-sächsischen *burger* direkt entlehnt ist und somit von interessanten kulturellen Einflüssen von Seiten der Sachsen Zeugnis ablegt. Auf magyarischer Vermittlung beruht *pârcălab* „Gefängniswärter" (< *Burggraf*). Alt sind ebenfalls Wörter wie *turn* „Turm"; *șanț* „Schanze, Graben"; *țiglă* „Dachziegel", die über das ganze Gebiet verbreitet sind. Jünger sind *verbunc(ă)* „Werbung", *căprar* „Korporal" und andere auf das Heerwesen bezügliche Wörter. Ziemlich gross ist die Zahl von solchen, die sich auf Handel, Gewerbe und ähnliches beziehen, speziell natürlich in Siebenbürgen und im Banate. Hier ist auch ein mehr literarischer Einfluss in neuerer Zeit sehr bemerkbar, so dass die Sprache der Gebildeten manchmal ganz deutsch gefärbt ist. — Vgl. Sandfeld Jensen in *Gröbers Grundriss* I 524 - 534; J. Borcia *Jahresber. f. rom. Phil.* X 138 - 252. — Bemerkt sei noch, dass im Rumänischen keine altgermanischen Entlehnungen

zu suchen sind, da solches eine geschichtliche Unmöglichkeit wäre. vgl. Bertoni passim.

Ein Manifest der Kaiserin Katharina vom Jahre 1763 veranlasste in den sechziger Jahren des 18. Jhs. zahlreiche Deutsche zur Auswanderung in das Wolgagebiet, wo ihnen insbesondere in der Gegend von Saratow Wohnsitze angewiesen wurden. Unter ihnen waren auch zahlreiche Oberhessen. In Nagodnaja Poljana soll heute noch ein fast reines Schottener Deutsch gesprochen werden.

Seit dem Beginn des 19. Jhs. besitzt Odessa eine deutsche, aus Schwaben bestehende Siedlung. Ebenso befindet sich eine deutsche, überwiegend schwäbische Siedlung im westlich davon gelegenen Baraboital, aus der gleichen Zeit stammend, mit Liebental, Mariental usw. Dann begegnen, wiederum in derselben Zeit entstanden, schwäbische Siedlungen in Transkaukasien in der Gegend von Tiflis. — Behaghel 30; Wolf von Unwerth *Proben deutsch-russischer Mundarten aus den Wolgakolonien und dem Gouvernement Cherson.* Wien. Sitz. Ber. 1918; Amrhein *Die deutsche Schule im Auslande* S. 33—40.

Eine bisher gar nicht beachtete Bedeutung für die Ausbreitung des Deutschtums im Osten fällt apoleon I. zu. Auf dem für ihn unglücklich verlaufenen Moskauer Feldzug wurden zahllose Deutsche nach Russland hinein verschleppt. Ausserdem aber blieben nach der Katastrophe viele Soldaten und Offiziere freiwillig zurück. In Litauen kann man noch heute auf Schritt und Tritt solche Spuren antreffen.

Eine bedeutende Rolle in der Vermittlung deutscher Wörter an die nichtgermanischen osteuropäischen Völker spielten die bisher in diesen Fragen nur wenig berücksichtigen **Juden.** Diese wurden von der russischen Regierung in den westlichen Gouvernementen von der Ostsee bis zum Schwarzen Meere angesiedelt. Aber auch ausserhalb der frühern russischen Grenzen finden sie sich in Galizien, Ungarn und Rumänien. Sie haben in Lettland, Litauen, Polen eine solche gewaltige Bedeutung erhalten, dass sie diesen Ländern geradezu ihren eigenen Stempel aufdrücken konnten. Wenn auch die nationalbewusste

Bevölkerung sich vom jüdischen Volksteil durchwegs fern zu halten sucht, so musste doch auch eine gewisse Beeinflussung der einheimischen Sprachen, insbesonders des Wortschatzes, unvermeidlich sein.

Da mir die grosse Bedeutung des *Jiddischen* erst seit meinem Aufenthalte in Litauen offenbar wurde, konnte ich mich noch nicht näher mit dieser Frage beschäftigen. Da bis jetzt darüber auch sehr wenig Literatur vorhanden ist, sind allgemeine Angaben noch nicht zugänglich. Hier will ich versuchen, einiges über das Auftreten der Juden in Litauen zu berichten.

Nach Litauen gelangten die Juden aus verschiedenen Gegenden, zu verschiedensten Zeiten und auf verschiedenen Wegen. Die Allerersten kamen aus dem Osten: sie tauchen in Südlitauen auf, wohin sie die Handelsgeschäfte führten. Das war noch in der Zeit vor den Kreuzzügen, also vor dem 11. Jh.; aber Spuren ihrer damaligen Anwesenheit haben sie keine zurückgelassen.

Später zogen sie aus Mitteleuropa heran, in grössern und kleinern Scharen, auf verschiedene Veranlassungen hin. Eine dieser Ursachen bildeten die Kreuzzüge. Die Leute, die voll Glaubenseifer nach dem heiligen Lande zogen, liessen sich zu Hause dann und wann zu Judenverfolgungen und Plünderungen hinreissen. Zu jener Zeit tauchte auch die sich hartnäckig haltende Erzählung auf, die Juden würden Christenblut verwenden, was natürlich den Judenhass steigerte. Vor den Verfolgungen zogen die Juden zuerst nach Böhmen, dann nach Polen. Aber auch aus Böhmen begann man sie zu vertreiben, da nämlich im Jahre 1096 ein Gesetz gegen sie herauskam.

Andere Gründe für die Flucht der Juden waren z. B. Seuchen, besonders die Pest. Als dieses Unglück im Jahre 1349 Deutschland heimsuchte, flohen die Juden in seuchenfreie Gebiete, wo die Lebensbedingungen leichter waren, wo sie auch als Händler, Geldwechsler, Bankiers ihre Geschäfte machen konnten.

Die Juden, die lange Zeit in Deutschland gewohnt hatten, hatten die deutsche Sprache angenommen. Diese (den sogenannten *jiddischen Jargon*) brachten sie mit nach den slavischen Ländern und von dort nach Litauen. Hier genossen sie

bestimmte Vorrechte, die in eigenen Gesetzen geregelt waren. Die ersten solche Gesetze waren die vom litauischen Grossfürsten Vytautas (Witold alias Alexander) erlassenen Privilegien für die Juden von Trakai (Troki; 24. Juni 1388), von Brest (1. Juli 1388) und von Grodno (1389).

Im Jahre 1495 wurden die Juden von Grossfürst Alexander aus Litauen vertrieben, worauf sie sich nach dem benachbarten Polen begaben, während ihre Plätze in Litauen zum Teil von Deutschen und Schweden eingenommen wurden. Doch nachdem Alexander 1501 auch König von Polen geworden war, hob er 1503 das Verbot wieder auf. — vgl. Janulaitis A. *Žydai Lietuvojè* („Die Juden in Litauen") in *Švietimo Dárbas* 1921 Nr. 6—7, S. 63—77 (Kaunas).

Die Familiennamen der litauischen Juden sind entweder slavisch oder deutsch, und zwar ist der deutsche Teil wenigstens ebenso gross wie der slavische. Die deutschen Familiennamen sind dieselben wie bei den galizischen Juden, also *Katz*, *Katzel*, *Katzenellenbogen*, *Finkelstein* usw.; die slavischen: *Schimchowitz*, *Warschawski*, *Soloweitschik* usw. Wie erklärt sich dieses Nebeneinander? Sind diejenigen mit deutschen Namen erst neuere Einwanderer aus Deutschland oder Österreich? Die Antwort darauf kann ich jetzt noch nicht geben.

Die Sprache der Juden ist sicher nicht ohne Einfluss auf die Sprachen der Gastvölker gewesen. Die Annahme, dass das rum. *pîrgar* „Gemeinderat" (nrum. „Gerichtsdiener") aus der Sprache der Juden übernommen worden wäre, scheint mir nicht ohne weiteres ausgeschlossen zu sein. Dadurch liesse sich auf jeden Fall das *-î-* erklären, da die Juden das deutsche *ü* so aussprechen. Die von den Juden gelieferten Wörter werden aber wohl in erster Linie in den Ausdrücken für Handel und Gewerbe zu suchen sein. Ein Beispiel dafür ist:

d. *borgen* (durch die Juden) > türk. *borč* „Schuld, Geldschuld". Das Türkische gab das Wort weiter > ngr. μπόρζι „Schuld, Geldschuld"; μπορζιάζω „ἐμβάλλω εἰς χρέη" (Thumb IF. XIV. 362; G. El. Ngr. 249).

türk. > bulg. *borč*; maced. *bordže*.

türk. > alb. *borts-dži* m., *bordže* f. „Schuld, Geldschuld"; *bordžl'i* m. „Schuldner";

bordžľ'oń „verbinde jem.“;
bordžľ'onem „bin Schuldner“. — Meyer EW. 42.

Soviel ich bisher beobachten konnte, sind manche deutsche Wörter des Jiddischen auf dem etwas sonderbaren Umwege über die **Gaunersprache** in die Umgangssprache der polnischen und litauischen Bevölkerung gelangt. In der Kownoer Gaunersprache, die polnischen Charakter trägt, finden sich z. B. folgende Aussprüche deutscher Herkunft (durch das Jiddische übernommen):

frajer „Mädchenjäger“; *frajerka, fraireczka* „Geliebte, Liebchen“; *frajerować* „den Mädchen nachjagen“; geht auf deutsch *Freier* zurück; heute schon allgemein polnisch.

feter „Vater“, z. B. im Ausspruche *moj feter nie chce tego* „mein Vater will das nicht“; gaunerisch und vulgär-polnisch in Kowno.

fl'oty „Geld“ (vulgär-polnisch in Kowno) geht wohl letzten Endes auf deutsch *flott* zurück.

geldy „Geld“ (gaunerisch in Kowno) aus jidd. *geld*, deutsch *Geld*.

fajny „gut“ aus jidd. *fain*, deutsch *fein*. In Kowno wird das Wort heute sowohl von der polnischen als auch von der litauischen Bevölkerung in der scherzend-lässigen Umgangssprache angewendet.

frajda „Vergnügen, Gelage“ aus der Gaunersprache in die vulgäre polnische Umgangssprache der Stadt Kowno und Umgebung gedrungen; stammt aus jidd. *fraide*, deutsch *Freude*.

Rein der Gaunersprache Kownos gehört an *breita* „Brod“ aus jidd. *breit* (so sprechen die Juden Kownos), deutsch *Brot*

Damit wäre nun die geschichtliche Übersicht oder „*the historical background*“ (wie es Henderson nennt) für das germanische Berührungsgebiet Europas gegeben. Aber mit der neuen Zeit wurden den germanischen Völkern neue Gebiete eröffnet, die durch eine umsichtige Kolonialpolitik besonders von den Engländern bearbeitet wurden. Die ersten waren nicht Germanen, sondern die Portugiesen und Spanier. Den Vorsprung verloren sie aber mit der Zeit an England, über dessen Reich

heute die Sonne nicht untergeht. Sowohl die Pyrenäenvölker wie die Engländer und auch die Niederländer haben in ihren neuen Besitzungen ihrer Sprache zu neuer Ausbreitung verholfen. Ganze Kontinente wie Nordamerika und Australien sprechen Englisch, Südafrika Niederländisch. Alle diese Länder aber bilden neue Ausstrahlungsgebiete für germanische Wörter. Von Europa und der neuen Welt aus geht auch eine starke Missionsbewegung für die mohamedanischan, buddhistischen und heidnischen Völker. Da man sich aber meistens der englischen Sprache bedient, ist das ein neuer Kanal für germanische Wörter. Wenn man ausserdem noch daran denkt, dass eine germanische Sprache für den Handel Weltsprache ist, wird man den Ausspruch nicht für gewagt halten, dass **keine Sprache der Erde ohne germanische Spuren geblieben ist.**

Vgl. dazu u. a.: Lentzner *Colonial English. A glossary of Australian, Anglo-Indian, Pidgin-English, West-Indian & South-American Words*—London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. — XIII u. 237 S.

Lentzner *Dictionary of the Slang-English of Australia and of some mixed languages* — Halle u. Leipzig, Karras.

Grade *Das Negerenglisch an der Westküste von Afrika. Anglia* XIV 362 — 393.

Wasserzieher *Kameruner Englisch*—Gegenwart XLIV Nr. 26.

Jan te Winkel *Geschichte der niederländischen Sprache* in *Pauls Grundriss*[2] I 800 — 802.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass sich ein litauischer Politiker und Universitätsprofessor allen Ernstes mit der Frage befasst hat, ob das litauische Volk nicht, falls sich seine eigene Sprache für den jetzigen Weltverkehr als hinderlich erweisen würde (wegen der kleinen Zahl der Sprechenden), die englische Sprache annehmen sollte, um der gefürchteten Slavisierung und besonders Polonisierung entrinnen zu können. — *Lituanie et Pologne* von A. Voldemar, Aussenminister a. D.

Vgl. weiter: Wasserzieher *Beobachtungen über die deutsch-amerikanische Sprache* Globus LXI 20.

Hennes *Die deutsch-amerikanische Sprache.* — Volksrundschau 27. XI. 95.

Es muss noch darauf hingewiesen werden, dass die Wörter

natürlich auch in den neuen Sprachen nicht stehen bleiben müssen. Im Gegenteil mit diesen wandern auch sie. So hat das Französische, Spanische und Italienische sehr viele germanische Lehnwörter weiter gegeben im Umkreis des ganzen Mittelmeerbeckens; und das Russische, die Verkehrs und Amtssprache für das riesige Russenreich, hat germanische Elemente bis in das innerste Asien, in den hohen Norden und in den äussersten Osten getragen.

Als letzte Welle der Ausbreitung germanischer Lehnwörter könnte man das moderne Leben bezeichnen, das in einigem oben Gesagten schon gestreift ist. Englischer Sport und Handel, nordische Forschertätigkeit, deutsche Technik und Gelehrsamkeit haben in breiter Schicht die ganze Welt auch sprachlich beeinflusst. (Vgl. Christiani W. A. *Über das Eindringen von Fremdwörtern in die russische Schriftsprache des 17. und 18. Jhs.* 67 S. — Berl. Diss. 1906). Dabei hat sich ein ziemlich international gefärbtes Wörterbuch gebildet, das eigentlich deutlich genug zeigen sollte, wie sehr die Völker und Sprachengruppen auf einander angewiesen sind. Viele dieser Wörter werden mit der Zeit einem Säuberungsvorstoss der Sprachreiniger wieder weichen müssen. Doch mit neuen Erfindungen, neuen Produkten, werden wieder neue fremde Namen kommen. Nicht wenig hat zur neuesten Verbreitung germanischer Wörter der grosse Krieg beigetragen, der die verschiedensten Rassen zusammen warf und die Zeitungen mit allen möglichen Wörtern speiste.

Natürlich sind diese neuesten Wörter sprachlich noch nicht verdaut. Man kann sie daher, wenn man überhaupt einen Unterschied in der Bezeichnung machen will, *Fremdwörter* nennen. — Vgl. R. M. Meyer I.F. XII 76 f.

Kaunas, im Frühjahr 1925.

Alfred Senn.

K. N. Da nicht alle nötigen Schriftzeichen in der Druckerei vorhanden sind, musste oft Ersatz geschaffen werden. So werden z. B. die germ. interdentalen Spiranten durch *th* und *dh* wiedergegeben. — Der Verfasser.

Prof. Iz. Tamošaitis.

Filosofijos įvadas.

Prof. Iz. Tamošaitis.

Filosofijos įvadas.

Tą ar kitą mokslo šaką pradedant, būtinai reikia nurodyti ar net nusakyti tas dalykas, kurs bus dėstomas, jo uždaviniai, metodai, pažymiai. Štai šių, lygiai kaip ir kitų dalykų, kuriuos galima būtų drąsiai pavadinti pastabomis, aiškinimas — tai būtina sąlyga tam ar kitam dalykui tirti ar net ir aiškinti.

Kaip yra su kiekviena kita mokslo šaka, kuri paprastai yra pradedama tokiomis įžengiamomis pastabomis, aiškinančiomis tos mokslo šakos dalyką, uždavinį, metodą, taip yra ir su filosofija. Jos negalima pradėti nežinant, kas yra filosofija, kokie jos uždaviniai, ko ji siekia ir kokiomis priemonėmis.

Jei tokius įžengiamuosius klausimus ir būtų galima apleisti atskiruose moksluose, kurie paprastai išeina iš tokių pagrindų, arba prileidimų, kuriuos jei jau visi ir nepripažįsta, tai bent jų ir neneigia. Visai kitaip yra su filosofija, kur tokių visų pripažintų pagrindų arba prileidimų nėra. Jei jų nėra, tai jau aišku, kad jais nė remtis negalima. O jų nesant, tenka jie nustatyti, pagrįsti, išaiškinti, kad būtų galima toliau statyti tyrimo arba net dėstymo rūmas.

Toks pagrindinių dalykų aiškinimas reikalingas filosofijoje dar ir del to, kad nuo jų visiškai pareina tolimesnė linkmė ir aiškinimas.

Pagrindinių to ar kito mokslo dalykų aiškinimas ir yra ne kas kita, kaip įvadas į tą mokslą. Jei taip, jei pagrindinių sąvokų to ar kito mokslo aiškinimas jau yra įvadas į tą mokslą, kurio pagrindinės sąvokos yra aiškinamos, tai jau aišku, kad pagrindinių filosofijos sąvokų aiškinimas bus įvadas į filosofiją.

Čia tenka pastebėti, kad kaip įvadas į kiekvieną kitą mokslą, taip lygiai ir įvadas į filosotiją gali būti dvejopai suprantamas.

Įvadu pirmiausiai gali būti suprantamas pagrindinių to ar kito mokslo prileidimų arba sąvokų nustatymas, jų kritiškas vertinimas arba pagrindimas. Šiaip suprastas įvadas yra ne įvedimas į tą ar kitą mokslą, bet yra įvedimas į tą sistemą, tą teoriją, kurios laikosi tas ar kitas mokslininkas. Šiaip suprastas filosofijos įvadas nebus įvedimas į filosofijos sistemas, bet bus įvedimas į to ar kito filosofo sistemą.

Bet yra ir kitas įvado supratimas. Įvadu paprastai yra suprantamas aiškus, populiarus to ar kito dalyko dėstymas. Trumpai: įvadu paprastai yra suprantamas toks to ar kito dalyko dėstymas, kuriame be ilgų išvedžiojimų, tėra nurodomi tik tokie būtini dalykai, kurių nežinodamas, neturėsi jokio supratimo to dalyko, kurį norėtum studijuoti. Dar kitaip sakant: įvadu į tą ar kitą mokslo šaką yra suprantamas trumpas, aiškus tos mokslo šakos išdėstymas, kuriame visi ilgi išvedžiojimai yra apleidžiami ir kuriame tėra pabrėžiami tik patys svarbieji, tik patys būtinieji dalykai.

Taip, pavyzdžiui, šalia Allgemeine Psychologie, arba trumpai — Psychologie, vokiečių kalba mes labai dažnai užtinkame štai kokių pavadinimų: Einführung in die Psychologie. Vietoj Lehrbuch der Logik dažnai galima susidurti su Einführung in die Logik. Trumpai: vietoj to ar kito dalyko, labai dažnai mes užtinkame to dalyko įvedimą.

Palyginę vieną su kitu, pastebime, kad įvadu paprastai yra pažymimas kuklesnis, mažesnis, ne tiek gilus ir ne tiek išsemiąs dalykas, kaip kad yra pažymima pavadinimu, prieš kurį nestovi „įvedimas".

Kadangi taip yra, tai ir reikalavimai įvedimui yra statomi kur kas mažesni, kaip tiems mokslo dalykams, kurie nėra pažymėti žodžiu įvedimas.

Iš viso, kas sakyta, yra matyti, kad įvado, ypač filosofijos įvado, yra du supratimai: vienas — tai pagrindinių to dalyko sąvokų kritiškas aiškinimas ir net pagrindimas ir antras — priemamas, daugeliui suprantamas filosofijos dėstymas.

Pirmojo įvado supratimo pavyzdys gali būti Henriko Struvės: Wstęp krytyczny do filozofii, dalinai Marciano Morawskio: Filozofija i jej zadanie; Čelpanovo: Введеніе въ философію,

o antrojo tipo įvedimo supratimo pavyzdys gali būti visi vokiečių ir prancūzų kalba įvadai į filosofiją.

Klausimas: katras šių dviejų tipų mums labiau atatinka? Katro mes, skaitydami filosofijos įvadą, laikysimės?

Norėdami į tik pastatytus klausimus atsakyti, būtinai turime lyginti prof. Struvės tipo įvadą su kad ir Oswaldo Külpės, arba Paulseno įvado tipu.

Struvės tipo įvade, tiesa, mes randame kritišką pagrindinių filosofijos sąvokų vertinimą; iš jo tipo įvado į filosofiją gerai galima susipažinti su filosofijos sąvoka, kaip etimologiškine, taip ir daiktine (realine), su jos pažymiais, metodais ir tt. Bet, vien jo platų įvadą į filosofiją bestudijuodami, mes net neturėsime progos pažinti, kurios yra filosofijos dalys, kurios amžių bėgyje yra pasireiškusios toje ar kitoje filosofijos disciplinoje srovės, kokia tų toje ar kitoje filosofijos disciplinoje pasireiškusių srovių vertė.

Štai šis visiškas atskirų filosofijos disciplinų ignoravimas yra didžiausias Struvės tipo įvado į filosofiją minusas.

Šio minuso mes nerandame Külpės arba Paulseno įvado į filosofiją tipe. Priešingai. Čia randame pažymėtas atskiras filosofijos disciplinas: logiką, pažinimo teoriją, psichologiją, ontologiją, kosmologiją, teodicėją, etiką, estetiką; čia randame, vienur plačiau, kitur ne tiek plačiau šias filosofijos disciplinas apžvelgtas; jose pasirodžiusias sroves iškeltas, net vertinamas. Trumpai: to, ko Struvės įvado į filosofiją tipui trūksta, tai Külpės — Paulseno įvado į filosofiją tipe mes randame.

Bet užtat tiems dalykams, kuriems Struvė savo Wstęp krytyczny do filozofii net 700 su viršum didelių puslapių skiria, tiems dalykams Külpės — Paulseno Einleitungai teskiria tik 30 puslapių. Aišku, kad 30-ty puslapių nušviesti filosofijos esmė, jos savybės, nurodyti jos metodai, skirtumai nuo gretimų mokslų ir teologijos — veik negalima. Čia aiškūs minusai Külpės-Paulseno įvado į filosofiją tipe. Suglaudę, kas pasakyta, prieiname išvadą, kad ir viename ir antrame aukščiau minėtame įvadų į filosofiją tipe yra ir pliusų ir minusų.

Norėdami išvengti ir vieno ir antro įvado į filosofiją tipo minusų, būtinai turėtumėm sekti tuo, kas yra geriausio ir viename ir antrame įvadų tipe. Sekdami Struvės įvado į filosofiją

tipu, būtinai turėsim praplėsti pirmąją įvado į filosofiją dalį, kurią galėtumėme pavadinti bendrąja įvado į filosofiją dalimi, arba dar tiksliau: prepadeutine dalimi. O eidami Külpės-Paulseno tipo įvado į filosofiją pėdomis, turėsime neapleisti nė antros įvado į filosofiją dalies, kurią galėtumėm pavadinti specialine, arba, tiksliau, — enciklopedine įvado į filosofiją dalimi. Iš to, kas tik sakyta, eina štai kokia išvada: visą įvado į filosofiją kursą dalysim į dvi dalis: bendrąją arba prepadeutinę ir specialinę arba enciklopedinę.

Pirmoje, arba bendroje, arba prepadeutinėje dalyje stengsimės aiškinti klausimą: kas yra filosofija, kame jos esmė, kokie jos pažymiai, kokie filosofijos metodai, kaip ji gali būti daloma, kuo ji skiriasi nuo pavienių arba atskirų mokslų, kuo ji skiriasi nuo teologijos.

Atsakę į šiuos klausimus, jau turėsime turėti pakankama aiškų filosofijos supratimą.

Antroje įvado į filosofiją dalyje, — enciklopedinėje arba specialinėje dalyje, — kalbėsime apie atskiras filosofijos disciplinas: apie logiką, pažinimo teoriją, psichologiją, ontologiją, kosmologiją, religijų filosofiją, etiką, estetiką, sociologiją. Kalbėdami apie šias filosofijos disciplinas, stengsimės iškelti tas sroves, kurios kiekvienoje tik minėtų filosofijos disciplinų yra pasireiškusios. Jas, kiek galima objektingai išdėstę, rūpinsimės kritiškai vertinti.

Po šių, manau, nebe naudingų pastabų, jau galėtumėm pradėti pirmąją įvado į filosotiją dalį: bendrąją arba prepadeutinę dalį, bet čia daimonion ti, mūsiškai — kipšiukas kurstyte kursto iškelti dar vieną klausimą: kam įvadas į filosofiją iš viso, ir ypatingai kam antroji įvado į filosofiją dalis, enciklopedinė jos dalis — yra reikalinga? Ypač kam ji reikalinga tiems, kurie yra įsirašę į filosofijos skyrių? Juk tie, kurie klausys filosofijos sistemos, būtinai turės išklausyti visas filosofijos disciplinas? O tiems, kurie nėra filosofijos skyriuje, kurie savo prigimties linkimų spiriami yra pasirinkę literatūras, ar net istoriją, antroji, specialinė arba enciklopedinė įvado į filosofiją dalis irgi nėra reikalinga, ir tai del to, kad jie „drakoniško" Humanitarinių Mokslų Fakulteto regulamino yra būtinai verčiami išklausyti logiką ir psichologiją.

Bet, atsakykime, jie to paties fakulteto „drakoniško" regulamino yra verčiami išklausyti ir įvadą į filosofiją. O jie yra verčiami šį dalyką išklausyti del to, kad be filosofijos, tegu ir į įvado (rėmelius) apsodus įbruktos, kaipo be pamato ir stogo, jie nedaug tepasinaudos ir savo specialybe, kuri šalia kitų specialybių, arba tiksliau išsireiškiant, šalia kitų atskirų mokslų tesudaro tik mokslo rūmų sieną. Sienos be pamato ir stogo — tai pasigailėjimo vertas, visų apleistas daiktas. Mokslo rūmų pamatas yra filosofija; to mokslo rūmo stogas — irgi yra filosofija. Tad su ja, tegu ir įvado apsoduose, reikia susipažinti.

Bet, jeigu jau įvadas į filosofiją ir yra reikalingas, tai kam yra reikalinga antroji specialinė arba enciklopedinė įvado į filosofiją dalis? Ar neužtektų pirmosios, bendrosios arba prepadeutinės?

Turėdami filosofijos supratimą, mokėdami šią žmogaus proto kūrimo sritį atskirti nuo kitų jo kūrimo sričių, mes nedaug dar težinotumėme. Mes, turėdami kad ir neblogą filosofijos supratimą, dar nieko galime nežinoti apie tą filosofijos discipliną, kuri mums nemaža galės padėti bestudijuojant istoriją arba literatūrą. Turiu galvoje religijų filosofiją, arba vėl etiką, su kuri, šiandien yra pradedami jungti net tokie dalykai, kurie, rodos nieko bendro su ja neturi — ekonomija. Na, o be estetinio elemento, kurs sudaro filosofijos discipliną, estetika, arba grožio filosofija vadinama, ar galima apseiti? Ir vėl, ar inteligentas žmogus, tos ar kitos mokslo šakos specialistas, gali apseiti be pažinimo teorijos? Aišku, kad ne, nes kaip tas ar kitas gal būti specialistas toje ar kitoje mokslo šakoje, t. y. kaip jis, būdamas blaivus ir sąmoningai kalbėdamas, gali tvirtinti, kad jis tą ar kitą dalyką pažįsta, kada jis nežino, kas yra pažinimas, ir kaip toli jis siekia? Šiandien yra linkmė vienybėn vesti tuos mokslus, kurių visumą buvo susiskaldę atskiri mokslai ir taip suskaldytą visumą tyrė. Ta filosofijos disciplina, apie kurios iš numirusių atsikėlimą tiek garsiai ir tiek daug šiandien kalba— metafizika, kaip tik ir yra tas cementas, kurs jungia visa tai, kas yra palaida. Jei kada, tai ypač šiandien negalima nežinoti metafizikos ir tų srovių, kurios metafizikoje yra pasireiškusios.

Ar iš to, kas sakyta, nėra aišku, kad antroji įvado į filosofiją dalis — specialioji arba enciklopedinė dalis — yra reika-

linga tiems, kuriems ir logika ir psichologija ir įvadas į filosofiją yra privalomi dalykai?

Bet jiems yra reikalinga ir pirmoji arba bendroji įvado į filosofiją dalis. Ji yra reikalinga del to, kad visi mokslai, visos mokslų specialybės remiasi tais duomenimis, kuriuos kritiškai vertina filosofija. Ji yra reikalinga del to, kad neturėdamas filosofinio pasiruošimo, niekas negali būti geras specialistas savo specialybėje. Imkime gilesnius, geresnius literatūros kritikus. Ar reikia sakyti, kad jie visi buvo ir filosofai (Bielinskis). Imkime garsesnius, nesenstančius poetus. Jie buvo filosofai (Dantė, Göetė). Imkime žymiausius istorikus. Jie buvo drauge ir filosofai. Imkime stipresnius gamtininkus, matematikus. Jie buvo drauge ir filosofai.

Iš to eina išvada: kiekvienas gilesnis tos ar kitos specialybės pažinimas reikalaute reikalauja filosofijos pagrindo. O ir gyvenimo praktika aiškiausiai yra parodžiusi, kad gilesnis tos ar kitos specialybės pažinimas jokiu būdu negali apsieiti be filosofijos. Vakarų Europoje, kur mokslo reikalavimai yra kur kas didesni, kaip pas mus, kiekvienas, manąs akademiškam gyvenimui pasišvęsti, pirmiausiai studijuoja filosofiją, filosofijoje doktorizuojasi, o jau paskui specializuojasi toje mokslo šakoje, kurioje buvo manęs specializuotis. Ir pas mus bus ne kitaip, kai inteligentų skaičius padidės ir kada pats gyvenimas kiekvienai inteligentinei pajėgai pradės statyti kur kas didesnių reikalavimų, kaip kad jie dabar yra statomi..

Tuo, kas pasakyta, manome atsakę į tą klausimą, kurį iškelti mums yra padiktavęs pats daimonion ti-kipšiukas.

Atsakę į daimonion ti padiktuotus klausimus, nušvietę įvado klausimą, lyginimo keliu išsiaiškinę, kokie yra arba gali būti įvadų į filosofiją tipai, nurodę jų teigiamas ir neigiamas puses, pastebėję, kaip mes skirstysim įvadą į filosofiją,—drąsiai galime eiti į pirmąją mūsų ketinamo kurso dalį: į bendrąją įvado į filosofiją dalį.

Šioje pirmoje įvado į filosofiją dalyje stengsimės iškelti ir spręsti šiuos klausimus:

1. kas yra filosofija, arba kame yra jos esmė;
2. kokie yra filosofijos pažymiai;
3. koks yra filosofijos metodas;

4. koks yra filosofijos santykis su religija;
5. koks yra filosofijos santykis su atskirais mokslais.
6. kaip filosofija yra skirstoma.

Pirmoji arba bendroji filosofijos įvado dalis.

I. Filosofijos esmė.

Pirmas klausimas, su kuriuo mums tenka šioje pirmoje arba bendroje filosofijos įvado dalyje susidurti, yra: kas yra filosofija, kokia jos esmė?

Tas klausimas tinkamai atsakyti — dalykas labai ir labai nelengvas. Jis nelengvas atsakyti del daugelio motyvų.

Visų pirma reikia atsiminti, kad mūsų mintis dažniausiai yra reiškiama žodžiais. Kad žodžiai ne viena reikšme yra vartojami, tur būt, nėra reikalo aiškinti. Ne ta pačia reikšme vartojami žodžiai arba terminai be galo apsunkina aiškinti tokius dalykus, kurie reikalauja daug griežtumo, žodžių arba terminų pastovumo.

Toliau mintį, kurią dažniausiai reiškiame žodžiais, sudaro sąvokos. Pareikšta sąvoka ir yra žodis. Bet jei taip yra, jei mintį arba ir mąstymą sudaro sąvokos, ir jei pareikšta sąvoka yra žodis, tai jau aišku, kad žodis yra minties, arba, tiksliau pasakius, sąvokos ženklas.

Visą keblumą sudaro tas faktas, kad ta pati sąvoka labai dažnai yra reiškiama tai vienu, tai kitu, tai net trečiu žodžiu arba terminu.

Jei atsiminsime, kas buvo kiek aukščiau sakyta, kad tas pats žodis, arba terminas, kartais yra vartojamas viena reikšme, kartais antra, ar net trečia, ir jei pridėsime, kad viena sąvoka gali būti reiškiama ir faktinai yra reiškiama toli gražu ne vienu žodžiu, arba terminu, tai jau bus aišku, kad tas ar kitas dalykas nusakyti nėra lengvas daiktas.

O be to, kas yra to ar kito dalyko nusakymas? To ar kito dalyko nusakymas yra ne kas kita, kaip aprėžimas, determinavimas tos sąvokos, to žodžio, arba termino, kuriuo aiškinamasis dalykas yra pažymėtas. Jau esame sakę, kad tą ar kitą sąvoką determinuoti nėra lengvas dalykas. Esame taip pat nurodę, del ko toks sąvokos ar žodžio nusakymas nėra lengvas. Pasakysime daugiau: labai dažnai, veik visados kur kas lengviau at-

skirti, suprasti patys daiktai, kaip suprasti, atskirti tos sąvokos, tie žodžiai, kuriais paprastai tas ar kitas konkretus daiktas yra pareiškiamas. Ir taip, pavyzdžiui, karvę kiekvienas lengvai atskirs nuo arklio, katę nuo šuns, vištą nuo vanago. Bet tegu pamėgina tie, kurie mato aiškų skirtumą tarp karvės ir arklio, katės ir šuns, vištos ir vanago, tiksliai nurodyti, nusakyti karvės ir arklio sąvoką, katės ir šuns, vištos ir vanago sąvoką. Tegu pamėgina nurodyti minėtų sąvokų skirtumą.

Iš to, kas sakyta, eina, kad to ar kito dalyko nusakymas, determinavimas nėra lengvas dalykas dar ir del to, kad tarp sąvokų esąs skirtumas kur kas sunkiau įžiūrėti, negu tarp tų konkrečių daiktų, kuriuos sąvokomis prote pažymim ir kuriuos paskui žodžiais pareiškiam.

Čia galėtų būti iškeltas klausimas: del ko sąvokų skirtumas kai kada esti kur kas sunkiau nurodyti, kaip pačių daiktų, kuriuos prote sąvokomis sau pareiškiame? Į šiaip suformuluotą klausimą norėdami atsakyti, jau čia turime pastebėti, kad kiekvienoje sąvokoje būtinai turime skirti du dalyku: sąvokų tysą, tai yra tą sferą, kuriai ta ar kita sąvoka gali būti taikoma arba derinama ir sąvokų talpą, t. y. tai, kas sudaro kiekvienos sąvokos esmę, tai, kas gali būti taikoma arba derinama daugeliui. Reikia pastebėti, kad ta sfera, kuriai sąvokos talpa gali būti taikoma, trumpai—sąvokos tysa—yra kur kas lengviau nurodyti, kaip sąvokos talpa. Taip, pavyzdžiui, visiems bus aišku, kad žmogaus sąvoka, arba, tiksliau išsireiškiant, žmogaus sąvokos talpa tegali būti taikoma vien žmonėms, kad gyvulio sąvokos talpa tegali būti taikoma tik gyvuliams.

Bet, sąvokos tysai esant žinomai, negalima pasakyti, kad tuo pačiu jau yra žinoma ir jos talpa. Ir taip, žinodami, kad žmogaus sąvokos talpa tegali būti taikoma vien tik žmonėms, ar mes galime pasakyti, kad mes žinome ir žmogaus savokos talpą? Trumpai, žinodami tą sferą, kuriai tos ar kitos sąvokos talpa gali būti taikoma, mes dar galime nežinoti, tiksliai nežinoti tos talpos, kurią mes tai ar kitai sferai taikome. Dar trumpiau išsireiškiant, sąvokos tysa kur kas lengviau pažinti, kaip tos pačios sąvokos, kurios tysą mes žinome, talpa. O norėdami tuos ar kitus dalykus nusakyti, kaip tik turime nurodyti tų dalykų pareiškiančios sąvokos talpą.

Išeina, kad sunkumas tas ar kitas dalykas nusakyti pareina nuo sunkumo suprasti sąvokos talpa.

Iš viso, kas iki šiol buvo sakyta, jau turėtų būti aiškios tos sąlygos, nuo kurių pareina ir filosofijos nusakymas. Susipažinę su sąlygomis, nuo kurių pareina filosofijos nusakymas, toliau galime klausti: kas yra filosofija. Arba: kaip filosofijos sąvoka gali būti nusakyta?

Šiaip suglaustas klausimas atsakyti nėra lengvas dalykas. Jis nėra lengvas del to, kad vieni filosofai filosofiją arba jos sąvoką vienaip nusako, o kiti visai kitaip, ar net priešingai. Vieni filosofai, filosofijos sąvoką nusakydami, nuo kitų skiriasi ir turiniu ir pagrindais, iš kurių išeidami, bando statyti savo filosofijos sistemą ir net metodu.

Tuose įvairiuose, labai dažnai net prieštaraujančiuose filosofijos sąvokos nusakymuose ieškoti ko nors bendro, juose ieškoti bendrų pažymių — yra visai tuščias darbas. Net tokiame dalyke, kurį logikai vadina genus proximum definitionis, net klausime, ar filosofija yra mokslas, ir tai filosofai aiškiausia skiriasi.

Kas Vokiečių universitetuose filosofijos sąvoka yra suprantama, kokį turinį tai sąvokai duota filosofijai skirti veikalai bei vadovėliai — visai nesunku suvesti į logiką, pažinimo teoriją, psichologiją, etiką ir estetiką, ar net atskirus ką tik paminėtų filosofijos disciplinų klausimus. Logikos, pažinimo teorijos, psichologijos ir etikos bei estetikos klausimai šiandien kai kur yra papildomi religijos filosofija, religijos psichologija ir naujai besidarančiu mokslu — sociologija.

Tiesa, kai kur psichologija, ypač eksperimentalinė psichologija, į kurią kai kas norėjo suvesti visą psichologiją, iš filosofijos disciplinų yra išskiriama ir net iš filosofinių arba humanitarinių fakultetų yra nukeliama į praktiškuosius fakultetus, rečiau gamtos — matematikos ir kur kas dažniau — medicinos.

Bet, nukeliant eksperimentalinę psichologiją į tuos fakultetus, kuriuose vienas svarbiausių mokslų yra fiziologija ir kiti gamtos mokslai, visoje pilnumoje atgyja bendroji psichologija, kuri stengiasi atsipalaiduoti nuo fiziologijos ir patapti grynu dvasios mokslu.

Be to mūsų metu, stačiai prieš mūsų akis atgimsta ir galingai žengia priekin ta filosofijos disciplina, kuri antroje praeito šimtmečio pusėje buvo tiek užuita ir veik iš filosofijos rūmo visai išguita: šiandien visoje pilnumoje atgyja metafizika.

Atgimusioji metafizika stengiasi šiandien užimti tą vietą, kuri jai visai teisingai anksčiau priklausė kitų filosofijos disciplinų tarpe: šiandien metafizika vėl nori patapti kitų filosofijos disciplinų viršūne. Ji, patapdama ne vien atskirų filosofijos disciplinų, bet net atskirų mokslų viršūne, pirmiausia norėtų suharmoninti arba subordinuoti pačias filosofijos disciplinas, o jau paskui, eidama toliau, norėtų iš atskirų, labai šiandieną susmulkintų mokslų sudaryti plačią mokslų sintezę.

Kada pačioje filosofijoje eina toks fermentacijos arba, geriau pasakius, persitvarkymo procesas, tai jau aišku, kad šiandieną nelengva filosofijos sąvoka nusakyti. Ji nelengva nusakyti dar ir del to, kad, einant filosofijos pertvarkymo procesu, vieni vienas disciplinas į filosofiją įtraukia, o kiti visai kitas.

Aišku, kad filosofijos sąvoka negali būti nusakyta tais bendrais pažymiais, kurių negalima rasti priešinguose filosofijos supratimuose

Negalėdami šių dienų chaose susivaikyti, negalėdami iš šių laikų tapime esancios filosofijos nusakyti arba net nurodyti filosofijos esmę, kreipiamės mintimi į filosofijos, jau kaip sudarytos sistemos lopšį, į Graikiją, klausdami: kaip Graikai suprato filosofiją, kokiais pažymiais ją mėgino nusakyti mūsų laikų filosofijos protėviai senovėje: Platonas ir Aristotelis.

Pirmiausiai: ką reiškia pats pavadinimas: filosofija. Šis pavadinimas graikų kilmės. Jis sudėtas iš dviejų graikų kalbos žodžių φίλος (reiškia mėgėjas)ir σοφία (reiškia išmintis). Kartu sudėję du graikų žodžiu — filos ir sofija, gauname φιλόσοφος — išminties mėgėjas ir φιλοσοφία išminties pamėgimą, išminties meilę.

Pavadinimas labai reikšmingas, kaip mes turėsime progos pamatyti kiek vėliau. O čia pastebėsime, kad pavadinimą σοφία jau randame pas Homerą ir Hesiodą. Šiuodu visiems gerai žinomi graikai: devinto ar aštunto šimtmečio prieš Kristų poetas Hesiodas ir Iliados bei Odisėjos autorius Homeras (Ar Homeras buvo tikrai Iliados ir Odisėjos autorius, ar jis visai negy-

veno, kaip stengiasi išrodyti Vico ir Wolfas, čia nekalbėsim). žodį sofija vartojo labai plačiai: juo suprato kiekvieną išmintį, kiekvieną mokslą teorijos ir praktikos išmonę.

Pas seniausią graikų istoriką Herodotą (mirė 408 m. prieš Kristų) jau užtinkame žodį: filosofas. Apie šio šiandien tiek vartojamo žodžio kilmę Herodotas štai ką sako: Lydijos karalius Krezas pavadinęs filosofu Atėnų įstatymų leidėją, vieną iš septynių Graikijos išminčių Soloną (640—558 prieš Kristų). Jį pavadinęs filosofu, t. y. išminties mėgėju del to, kad jis daug keliavęs, kaug kraštų apėjęs ir tai norėdamas juos geriau pažinti. Pats Herodotas, kalbėdamas apie septynis graikų išminčius, juos dar nevadina filosofais, t. y. išminties mėgėjais: jis juos vadina dar išminčiais arba sofistais (σοφισταί).

Lotynų žymiausias kalbėtojas politikas ir rašytojas Morkus Tulius Ciceronas (gimė 106 m. grieš Kristų) ir trečiojo šimtmečio prieš Kristų graikų istorikas Diogenas Laerietis (gimęs Laertoj, Kilikijoj; jis yra parašęs filosofų biografiją) kitą nurodó žodžio filosofas kilmę. Einant Ciceronu ir Diogenu Laeriečiu, žodį filosofas nukalęs filosofas ir matematikas Pitagoras iš Samo (gyveno VI šimtmety prieš Kristų), kurs esąs ir dauginimo lentelės autorius. Kodel Pitagoras save nevadino išminčium, bet filosofu, t. y. tik išminties mėgėju, štai kaip aiškina Diogenas Laerietis: išmintingas tėra tik Dievas. Žmogus negali būti išmintingas: jis tegali išmintį mėgti; jis tegali būti tik išminties mėgėjas. Platonas, tur būt daugiau pamato turėdamas, negu Ciceronas ir Diogenas Laerietis, tvirtina, kad pirmas, kurs save pavadino išminties mėgėju (filosofu) buvo ne Pitagoras, bet jo mokytojas Sokratas. Sakome, kad Platono tvirtinimas labiau pamatuotas, negu Cicerono ir Dioegeno Laeriečio, del to, kad Pitagoro mokykloje žodis-sofija išmintis dar ilgai buvo vartojamas po tos mokyklos įsteigėjo mirties.

Sokratas buvo kuklus žmogus. Juk ne kas kitas, tik jis yra pasakęs: žinau, kad nieko nežinau. Tik toks žmogus tegalėjo drovėtis vadintis išminčium ir tik toks žmogus tegalėjo save pavadinti išminties mėgėju, tai yra filosofu. Be to ir Sokrato mokiniai arba jo sekėjai, kaip Ksenofontas, Platonas, Aristotelis ir kiti dažniau vartoja žodį filosofija, kaip žodį išmintį.

Platonas ir Aristotelis jau stengiasi žodį filosofiją aiškiau ir griežčiau nustatyti arba nusakyti.

Šis filosofijos žodžio nusakymas jau daug mums pasako: jis mums pasako du dalyku, būtent, meilę, pamėgimą ir išmintį. Vienas šių dviejų dalykas, būtent meilė, pamėgimas yra grynai subjektyvus. Šis grynai subjektyvus filosofijos elementas mūsų dvasią kelte kelia, spirte spiria pažinti išmintį, arba, jeigu jau ją nepažinti, tai bent prie jos prisiartinti. Kas yra išmintis ir kas yra filosofiškas pažinimas, turės nurodyti daiktiškas filosofijos nusakymas.

Bet norėdami nusakyti filosofiją, tai yra norėdami žinoti, koks turinys buvo dedamas į šią sąvoką, vėl turim kreiptis į tuos graikų filosofus, į kuriuos, trumpiau ar ilgiau klaidžiojus, vėl grįžta Europos filosofija: į Platoną ir Aristotelį.

Platonas savo „Respublikoje" (V, 22; VI, 1. 21.) tarp ko kito sako: „filosofais arba išminties mėgėjais reikia laikyti tie, kurie su dideliu pamėgimu stengiasi pažinti tikrą daiktų esmę". (480) „Filosofai yra tie, kurie supranta tai, kas yra pastovu, nekintama" (484). Tikras būties pažinimas yra laisvas nuo bet kurių prileidimų ir stengiasi pažinti visų daiktų pagrindą. O radęs tą daiktų pagrindą, tikras pažinimas pasiekia jo pradžią, bet, ją pažindamas, remiasi ne pojučiais, bet idėjomis. Ir taip tikru pažinimu mes suprantam ir idėjas (511).

Štai kelios ištraukos iš Platono respublikos, gurios rodo, kaip filosofiją suprato Platonas.

Aristotelis kalba apie filosofiją tose knygose, kurias jis pats vadino pirmaja filosofija (πρώτη φιλοσοφία), ir kurios vėliau buvo pavadintos metafizika. Metafizikos knygoje IV (skyrius 1, 2 ir 3) Aristotelis yra išdėjęs savo pažiūras į filosofiją. Jo nuomone filosofija arba metafizika tiria būtį, kaip būtį (τὸ ὂν ῄ ὄν) ir jos savybes. Tirinėdama būtį, filosofija įsigilina į jos pagrindus, kaip lygiai ji įsigilina ir į visų kitų mokslų pagrindus. (Bonitzo Indeksas p. 43).

Prie Platono ir Aristotelio filosofijos supratimo, kurį tuoj stengsimės analizuoti, čia neiškenčiam nepridėję labai charakteringą Cicerono filosofijos nusakymą. O Ciceronas štai kaip nusako filosofiją: „Sapientia autem est, ut a veteribus philoso-

phis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarum, que quibus hae res continentur, scientia". (De officiis, lib. II, 2).

Jei kiek akyliau pažvelgsime į tai, kaip senovės Graikų filosofai nusakydavo filosofiją, arba, geriau, jei pažvelgsime į tą turinį, kurį Graikai filosofai dėdavo į filosofijos sąvoką, tai būtinai turėsime pripažinti, kad jie, tardami filosofijos sąvoką, suprasdavo tris dalykus.

Pirmiausia filosofija Graikams reiškė teoretišką arba spekuletyvų mokslinimą, kurs buvo statomas priešais praktikos arba net ir technikos mokslą. Kad Graikai filosofiją suprasdavo teoretiškąjį arba spekuletyvųjį mokslą, aiškiausiai matyti iš Herodoto. Herodotas, kalbėdamas apie Soloną, štai kaip sako: „norėdamas geriau dalykus pažinti, juos suprasti, Solonas yra apvažiavęs didesnę žemes dalį". Iš šio posakio aiškiausiai matyti, kad dažnai keliaujančiam Solonui visai nerūpėjo grynos praktikos tikslai, tai yra tokie tikslai, kuriais paprastai važinėja prekijai arba kuriais yra siuntinėjami kareiviai. Solono keliavimų tikslas buvo grynai teoretiškas: geresnis dalykų pažinimas, gilesnis jų supratimas.

Sokratas ir jo mokiniai irgi buvo vadinami filosofais. Sokratas ir jo mokiniai, kaip filosofai aiškiausiai buvo skiriami nuo tų filosofų, kurie jau senovėje buvo vadinami sofistais. Visas skirtumas tarp Sokrato bei jo mokinių ir sofistų štai koks: sofistai visados buvo praktiški žmonės, įnelyginant kaip mūsų laikų biznieriai. Sofistai veik visados turėdavo prieš akis praktikos išskaičiavimus, praktikos tikslus. Jie, kaip keliaujantieji mokytojai, nuolat vaikštinėdavo iš vieno miesto į kitą ir visur mokydavo: mokydavo, norėdami gyvenimui užsidirbti pinigų. Sofistai buvo keliaujantieji mokytojai, kurie iš savo mokymo buvo pasidarę sau amatą. Jie buvo panašūs į daugiau už kitus žinių turintį, apsukresnį arba mokytą prekiją, kurs visą savo apsukrumą, žinias ir mokslą vartoja kaip priemonę ir tai uždarbio priemonę.

Kaip sofistai mokytojai, taip ir jų mokiniai, besimokydami, turėjo grynos praktikos tikslų: jie mokydavos, tai yra pirkdavo žinojimą, už jį gerai mokėdami. Bet pirkdami mokėjimą, pirkdami žinias, jie turėjo praktikos tikslų: įgytomis žiniomis jie norėjo verstis, tai yra uždarbiauti. O savo žiniomis uždarbiau-

dami, jie manė pagerinsią savo buitį, pakelsią savo įtaką. Trumpai: įgytu mokslu jie manė pasipelnyti.

Visai kitoki buvo Sokratas ir jo mokiniai. Geras pelnas, geras uždarbis, arba, mūsiškai geras biznis, jiems visai nerūpėjo: juos vienas dalykas tetraukė, vienas dalykas juos teviliojo: gilesnis dalykų pažinimas. Savo žiniomis nei Sokratas nei jo mokiniai neprekiavo, nesivertė. Geresnis daiktų pažinimas buvo vienintelis jų tiklas. Sokratas, kaip ir kiekvienas tikras filosofas, džiaugiasi, galėdamas giliau daiktus pažinti, galėdamas kitus paskatinti, kad pamiltų išmintį, jai pasišvęstų.

Štai pirmas dalykas, kurį žymiausieji graikai filosofai dėdavo į filosofijos sąvoką. Šis pirmas dalykas gali būti kitaip pavadintas išminties meile, daiktų pažinimo meile. Gryna, jokių praktikos tikslų nesutepta meilė neduoda tikram filosofui ramumo: ji stumia jį prasiskverbti pro reiškinių sieną ir pasiekti tai, kas yra reiskinių pagrindas, tai, ką Platonas vadino pastoviu ir nekintamu daiktu, tai, ką Aristotelis vadino *usia*, ką skolastikai vadino substancija, ką Kantas vadino Ding an sich, ką šiandien filosofų dauguma vadina daiktų esme.

Antras dalykas, kurs, graikų nuomone, turėjo sudaryti filosofijos sąvokos turinį, buvo: universalumas arba visuotinumas. Filosofija jiems buvo universalus arba visuotinis mokslinimas, kuriam jau senovėje buvo statomas priešais specialus prusinimas, specialus mokslinimas.

Graikai aiškiai ir griežtai skyrė du dalyku: tikrąjį mokslą tikrąjį pažinimą, kurį vadindavo episteme ir kiek už episteme žemesnį pažinimą doxą ir žemesnį pažinimą, kurį vadindavo aisthesis.

Tie, kurie turėjo tik žemesnįjį pažinimą, aisthesis, tie nebuvo vadinami filosofais. Filosofais buvo vadinami tik tie, kurie turėjo aukštesnį pažinimo laipsnį — doxą, arba, tiksliau, kurie turėjo tą pažinimą, kurs buvo vadinamas episteme. O šį žinojimą turįs giliai pažindavo visus daiktus. Kitaip išsireiškiant, pažindavo visų daiktų patį paskutinį pagrindą. Ir taip, filosofais buvo vadinami Talys, Heraklitas, Demokritas, Sokratas, Platonas, Aristotelis ir tai del to, kad jie stengėsi pasiekti visuotiną žinojimą, visų daiktų žinojimą; jie buvo vadinami filo-

sofais del to, kad jie rūpinosi pažinti visos visumos pagrindus, o pažinę jos pagrindus, stengėsi sudaryti tikrumos sistemą.

Šis antrasis dalykas, kurį graikai dėdavo į filosofijos sąvoką, — universalumas arba visuotinumas yra kartu gilumas. Ir iš tikro. Pažinti visų daiktų pagrindus reiškia siekti pačių gelmių, kuriais daiktai arba jų visuma remiasi. O toks į pačias gelmes einąs pažinimas ir buvo filosofiškas pažinimas. Tik tie tebuvo vadinami tikrais filosofais, kurių pažinimas tiek giliai siekdavo.

Galų gale trečias dalykas, kurį Graikai dėdavo į filosofijos sąvoką, trečias dalykas, kurs filosofijos sąvokos turėjo sudaryti turinį, buvo kuklumas. Štai šis trečiasis kiekvienos tikros filosofijos pažymys aiškiausiai skyrė tikrus filosofus nuo sofistų. Agi tikrieji filosofai mėgdavo kur kas kukliau save vadinti, negu kad save vadindavo sofistai. Tikrieji filosofai save tevadindavo vien tik išminties mėgėjais, tuo tarpu kai sofistai jau save vadindavo išminčiais, tai yra tokiais, kurie jau yra pasiekę išmintį.

Kad tikrasis išminties mėgėjas arba filosofas jokių pretensijų neturi, kad jis yra kuklus, kaip lygiai ir tikroji filosofija yra ne išdidi, o kukli, galima įsitikinti iš gražių dieviškojo Platono pasakių. Savo dialoge Phaedros jis rašo: „tą ar kitą pavadinti išmintingu man atrodo per daug didelis, vienam Dievui tetinkąs dalykas. O kai ką pavadinti išminties draugu, išminties mėgėjų, ir taip pavadintam geriau atatinka, o ir savyje gražiau atrodo". (273 d.)

Dar gražiau kalba Platonas kitame savo dialoge — Puotoje (Symposion). Čia jis sako: „Jis yra vidury tarp išminties ir tarp neišmanymo. Ir štai del ko: nė vienas iš dievų nemėgsta išminties ir nesistengia būt išmintingas. Jis jau yra išmintingas. Bet koks kitas išminčius irgi nemėgsta išminties. Neišmanėliai taip pat išminties nemėgsta ir nesistengia būt išmintingi. Visa neišmanymo nelaimė, kad jis, tai yra neišmanėlis, nebūdamas nei gražus, nei geras, nei išmintigas, o vis delto jaučiasi esąs patenkintas; jis nė nemano, kad jam bet ko galėtų trūkti. Tad ir netrokšta to, ko jam, jo nuomone, netrūksta.

Klausiu: kas gi tada, Diotima, mėgsta išmintį, jeigu jos nemėgsta nei išmintingieji nei neišmanėliai?

Diotima atsakė: bet juk tai aišku ir vaikams: ją temėgsta tik tie, kurie yra vidury tarp vienų ir antrų. Šiems (vidury esantiems) ir Eros priklauso. Nes išmintis priklauso patiems gražiesiems dalykams. O Eros juk tai meilė to, kas gražu. Tad Eros temėgsta išmintį. Na, o mėgstąs išmintį, yra vidury tarp išmintingųjų ir tarp neišmainėlių. To priežastis — jo kilmė: jo tėvas yra išmintingas ir ieškąs, o jo motina nėra išmintinga ir ji nieko neieško.

Tokia, mielas Sokratai, to demono grigimtis." (Puota-Symposion 24 ir 13).

Štai šitokias mintis, kaip mokina pavadinimas, prieš Platoną jau skelbęs Pytagoras. (Diogenas Laerietis I, 12.).

Ar imsime pirmąją čia nurodytą filosofijos savybę, ar antrąją, ar galų gale trečiąją — vis vien. Jos ir skyrium paimtos ir drauge rodo, kad filosofija — tai išminties pamėgimas, prie išminties prisirišimas, jai visiškas atsidavimas. Trumpai: filosofija yra išminties meilė.

Jeigu filosofija yra išminties meilė, tai, norėdami suprasti, kas yra filosofija, būtinai turime sau išaiškinti, kas yra išmintis ir kas yra meilė?

Pradėsim nuo *meilės*.

Paprastai mes nepastebime, arba, geriau pasakius, kritiškai nevertiname, nesistengiame sau išaiškinti tų reiškinių, su kuriais dažniau susiduriame. Vienas tokių reiškinių, su kuriuo labai dažnai tenka gyvenime susidurti, ar bent girdėti kalbant, tai yra meilės reiškinys. Tiek daug girdėdami apie meilę, tiek dažnai, skaitydami romanus, mes susiduriame su meilės sąvoka. Bet, paklausti, kas yra meilė, manau nepajėgtumėme kiek žmoniškiau atsakyti. Nepajėgtumėm atsakyti, viena, del to, kad su tuo reiškiniu labai dažnai gyvenime susiduriame ir del to jo kritiškai nevertiname, o antra nemokėtumėm meilės paaiškinti dar ir del to, kad ji yra labai nesudėtingas veiksmas arba aktas. Gi tų veiksmų arba aktų, kurie yra nesudėtingi, negalima net nusakyti ir tai del to, kad jų kaip paprastų, tai yra kaip nesudėtingų, negalima suvesti į genus proximum. O be to negalima nurodyti jų ir differentiam specificam.

O tokie dalykai, kurių negalima suvesti į genus proximum

ir kurių negali būti nurodyta differentia specifica, negali būt net nusakyti.

Negalėdami nusakyti meilės akto, laikydamies logikos taisyklių, kiekvienam mokslo arba net filosofijos nusakymui reikalingų, vis delto mes turime su juo susipažinti, nes jo nepažindami, neturėsime supratimo nė apie filosofiją

Kas daryti? Mėginsim nesudėtingą meilės aktą analizuoti, pirmiausiai nurodydami kas jis nėra, o jau paskui — kas jis yra. Eidami neigiamai — teigiamu analizės keliu, manau, mes galėsim saprasti: kas yra meilės aktas.

Pirmiausiai reikia pasakyti, kad meilė yra mūsų emocijų arba jausmų gyvenimo reiškinys, kurio į užuojautą jokiu būdu suvesti negalima. Nepavyko meilės suvesti ir į jausmų kompleksus. Jokios rimtesnės kritikos neišlaiko šis Spinozos meilės nusakymas: „est quaedam laetitia concomitante causa externa", mūsiškai bus: tam tikras džiaugsmas, rezgiamas su jo priežasties prisistatydinimu" (Eth. III, prop. XIII.)

Jau Malebranšas visai teisingai klausė savo veikale: Recherche de la vérité: nejaugi mes mylime tą vaisių, kurį mes valgome ir kurį valgydami žinome, kad jis yra tam tikro malonumo arba džiaugsmo priežastis?

Reikia pasakyti, kad meilės aktas visai nepareina nuo kitų jausmų, arba jų stovių pasikeitimo, nes, kitiems jausmams besikeičiant, meilė ir neapykanta, pasilieka savo objekte nepasikeitę. Tikrai mylįs kitą asmenį žmogus, manau, nekeis savo meilės, nenustos mylėjęs, kad ir jam teks nuo mylimo asmens nemalonumų ar net skausmų patirti. Mylimojo asmens teikiami malonumai, nemalonumai ir net skausmai meilės, suprantama, tikros meilės nepakeičia. Įvairūs džiaugsmo ir nemalonumų besikaitaliojimai, taip dažnai žmonių gyvenime atsitinka tame ar kitame asmeny — meilės nepakeičia. Vieną ką čia galėtumėm, praktika pasirėmę, pasakyti, yra: mylimasis objektas yra visokių galimų džiaugsmų ir skausmų turtingiausias šaltinis.

Kita faktų eilė stoja prieš mūsų akis, kai mes į meilę žiūrim ne kaipo į pasekmę, bet kaip į jausmų stovių priežastį. Čia vėl tenka pakartoti tai, kas jau buvo sakyta, būtent, kad meilė yra giliausias šaltinis džiaugsmo ir skausmo, laimės ir didžiausio nusiminimo. Ar gi iš patyrimo nežinome, jog meilė

yra ir tenai, kame meilės atgarsio nėra. Ji yra ir tenai, kame mylimas objektas daug skausmo, daug nemalonumo teikia. Priešingai: labai dažnai meilės kaip tik nėra tenai, kame nekenčiamas asmuo vien džiaugsmą ir malonumą teteikia.

Iki šiol esame pažymėję, kad meilė yra jausmas. Klausimas: koks jausmas yra meilė? Ar meilė yra intencionalus jausmas prie ko nors, ar ne? Šiuodu klausimu, kuriuodu, tiesą pasakius, sudaro vieną klausimą, atsakome neigiamai. Ir tą neigiamąjį atsakymą štai kaip įrodome. Teigiamoji jausmo vertė gali būti ir tenai, kame meilė į tą ar kitą objektą nėra sukeliama.

Reikia čia nurodyti nemažą nesenai mirusiojo Pranciškaus Brentano, žinomo filosofo, nuopelną mums čia rūpimu klausimu. Jis pažino meilės akto prigimtį ir stengėsi ją suvesti į sprendimų ar pažinimo vertę. Tur būt nėra reikalo sakyti, kad kaip meilės, taip lygiai ir neapykantos aktai nepriklauso tiems aktams, kurie paprastai yra vadinami pažįstančiais aktais.

Malebranšas savo gražiausiuose tyrinėjimuose apie meilę ir neapykantą (Recherche de la vérité, tomas II) sako, kad du, ką tik paminėtu jausmu yra tokiu, kuriuodu jau prileidžia sprendimą apie vertę, suprantama, objekto vertę. O prileisdami sprendimą apie vertę, jau prileidžia meilės keliamą džiaugsmą

Toliau tenka pasakyti, kad meilė nėra socialus aktas, kaip kad yra pasižadėjimas, užuojauta arba koks nors kitas jausmas. Meilė negali būti vadinama nė altruistišku jausmu: meilė tesiorientuoja tik į objektą ir į vertę. Čia nesvarbu, ar tą vertę turiu aš, ar koks nors kitas objektas.

Ne vienas sako, kad kito asmens meilė esanti statoma priešais savęs meilę. Jų nuomone, kito meilė, tai savęs palikimas, tai savimi nepasitenkinimas, tai nuo savęs atsigręžimas. Tur būt nėra reikalo sakyti, kad šitaip suprantama meilė nieko bendro su meile neturi.

Bet taip pat meilė nėra linkimas į bendruomenę, į draugiją. Kad bendruomenė gali būti meilės objektas, tai tiesa, bet kad socialus jausmas nieko bendro su meile neturi — tai irgi faktas, kurį gali konstatuoti šie sumetimai: antisemitizmas visai suderinamas su to ar kito tos tautos individo meile. Prancūzų, Vo-

kiečių, Rusų, Lenkų neapykanta labai gerai gali sutapti su tų tautų individų meile.

Štai neigiamoji meilės akto charakteristika, iš kurios turėjo paaiškėti kuo meilė nėra. Bet mums reikia žinoti ne tai, kuo meilė nėra, o tai, kas ji yra. Klausimą: kas yra meilė — turės atsakyti teigiamoji meilės akto analizė.

Meilė — tai tam tikra eiga, tai tam tikras kilimas nuo žemiausių iki pačių aukščiausių vertybių. Jeigu meilė yra kilimas nuo pačių žemiausių iki pačių aukščiausių vertybių, tai neapykanta priešingai: nuo aukštesnių vertybių ji slenka į žemesnes vertybes.

Meilė, kaip sakyta, yra nuo žemiausių vertybių kilimas į pačias aukščiausias vertybes. Na, o jeigu taip, tai jau turėtų būti aišku, kad meilė suponuoja arba prileidžia aukštesnes ir tai ne neigiamas, bet teigiamas vertybes.

Šitame kilime nuo žemesnių vertybių prie aukštesnių visai nedalyvauja lyginamasai veiksmas arba aktas. Jei aš labiau trokštu to, o ne kito, jei aš kilu arba linkstu štai į šią vertybę, o ne kitą, tai šis troškimas, šis kilimas arba linkimas toli gražu nėra pasirinkimas. Tas kilimas arba linkimas tėra vien emociškas arba jausmiškas pažinimo veiksmas arba aktas. Aš, pavyzdžiui, labiau galiu mėgti Bethoveną, visai nesirinkdamas. Pasirinkimas, kaip toks, visados yra sujungtas su tam tikru veiksmu, bet ne su objektais, kaip tokiais.

Faktas, kad aš pasirenku štai šį, o ne kitą objektą, jau suponuoja arba prileidžia mažiausiai dviejų vertybių faktinąjį buvimą, kurių vienas yra labiau mėgiamas.

Visai ne taip yra meilėje. Meilė, greičiausia, yra intencionalus kilimas, kuriame vieno objekto vertybė — tai yra pasireiškimas aukštesnės vertybės realizavimo. Štai šios aukštesnės vertybės pasireiškimas ir jungiasi su meile.

Meilė savo esme nėra nė reakcija į nujaustą vertybę; ji nėra taip pat modali malonumo funkcija; meilė nėra tai dviejų vertybių santykis ir tai vertybių, kurių viena labiau traukia. Bet už tat meilė yra ten, kame yra ir vertybė. Meilė — tai intencija, tai kilimas į aukštesnę vertybę, negu tos kurios yra.

Tame, kad meilė kila prie aukštesnių vertybių, glūdi jos, kaip teisingai Platonas pastebėjo, kūrybinė pusė, kūrybinė galė,

kūrybinė vertybė. Paskutinius žodžius sakydami, visai nemanome tvirtinti, kad meilė turėtų vertybes kurti, arba sudaryti vertybių aukštesnę būtį. Visai ne. Bet, vertybes nujausdama, sąmoningai ar nesąmoningai, čia nesvarbu, meilė daro visa, kad naujos vertybės būtų realizuotos, būtų įgyvendintos. Štai kokia prasme meilė yra kūrybinė.

Ir Karolis Jaspers teisingai pastebi: „tai ne vertybės, kurias mes randame meilėje, bet tai meilė, kuri yra vertinga".

Meilė pirmiausiai yra atkreipta į tuos objektus, kurie yra vertingi; bet ji yra atkreipta ir į žmogų, kiek jis yra vertybių subjektas arba vertybių nešiotojas.

Tikroji meilė atveria dvasios akis, kuriomis visados matome aukštesnes mėgiamo ar mylimo objekto vertybes. Taip, meilė yra dvasinėmis akimis aukštesnių vertybių regėjimas. Bet aukštesnių vertybių *ieškojimas* tame ar kitame subjekte jau būtų nebe meilė, bet jos stoka. Ieškojimas tame ar kitame subjekte vertybių arba pliusų ir mažesnis vertinimas to subjekto, kuriame pasirodo daugiau minusų taip toli stovi nuo tikrosios meilės, kaip toli stovi dangus nuo žemės. Vertybių ieškojimas nėra meilė: tai yra meilės iliuzija. Mylėdami, konkrečių objektų klaidas arba minusus mes matome ir, jas matydami, vis tik tuos objektus nes mylime. Antraip vertus, galima būtų paklausti: kas būtų su meile, jeigu ieškomos tame ar kitame meilės objekte vertybės nebūtų rastos? Apsivylimas? Nejaugi tokiu apsivylimu ir pati meilė arba jos ieškojimas turėtų baigtis? Bet tai, kas baigiasi, negali būti to ar kito asmens meilės objektas. Meilė nesibaigia ir tada, kada ieškotos vertybės ji neranda.

Meilė yra atkreipta į aukštesnį tos ar kitos būties buvimą. Šis posakis: į aukštesnį tos ar kitos būties buvimą — toli gražu nėra lygus šiam posakiui: meilė yra atkreipta į aukštesnę vertybę. Paskutinis posakis galėtų būti prilygintas su šiuo posakiu: aš ieškau tame ar kitame objekte auktesnės vertybės. Gi tenai, kame yra ieškomos vertybės, tenai, kaip jau sakyta, meilės nėra ir būti negali.

Vertybė meilėje nėra iš kalno duota: ji yra arba glūdi pačiame meilės gale arba meilės kilime. Linkmė į aukštesnį meilės buvimą būtinai glūdi pačioje meilėje.

Noro pakeisti mylimą objektą meilėje nėra. Šiuo atžvilgiu

labai teisingai yra sakoma: aš jį myliu tokį, koks jis yra. Štai šitame: aš myliu objektą, koks jis yra, glūdi meilės esmė. Aš myliu objektą, koks jis yra, vadinasi, aš myliu savo meilės objektą drauge su tomis vertybėmis, kurių jis turi.

Bet šiuo paskutiniu pasakymu anaiptol mes netvirtiname, kad meilėje yra ta vertybė, kuri joje būtinai turi būti. Kiekvienas pasakymas: tu turi būt toks, ar tokia, — imamas kaip meilės sąlyga, iš pat pamatų griauna meilės esmę. Meilė — tai yra kilimas arba linkimas į objektus, kokie jie yra. Posakis: meilė yra kilimas arba linkimas į objektus, kokie jie yra — toli gražu nėra lygus šiam posakiui: mes mylime objektus kartu arba drauge su tomis vertybėmis, kurių mes jaučiame jame esant, arba posakiui: del šių vertybių, kurios šiame objekte yra, mes tą objektą mylime. Šiedu paskutiniai posakiai visai pakerta meilei sparnus, panaikina esminį meilės pažymį: kilimo arba linkimo pažymį.

Posakis: turi būti toks arba kitoks — naikina meilę, kuri trumpai gali būti išreikštas: būk kas esi.

Suglaudę, kas pasakyta, meilės esmę šiap galėtumėm išreikšti: meilė tai yra intencionalus kilimas arba linkimas, kuriame, kaip tam tikroje jau duotoje vertybėje realizuojasi aukštesnės vertybės pasireiškimas.[1])

Mes esame išanalizavę pirmąją sąvoką, meilės sąvoką, kurį drauge su išminties sąvoka sudaro filosofijos esmę. Mums, norintiems suprasti, kas yra filosofija, reikia išanalizuoti antroji, jos esmę sudarančioji sąvoka — išminties sąvoka.

Kas yra išmintis? Aristotelis trumpai, bet labai aiškiai atsako ką tik pastatytąjį klausimą: išmintis — tai episteme tes atelejas, kas mūsiškai labai gerai gali būti išreikšta dviem žodžiais: tiesos mokslas arba tiesos pažinimas. Jeigu taip, tai išmintis reiškia du dalyku: tiesą ir jos pažinimą. Klausimas: kas yra tiesa? Ir kas yra mokslas arba pažinimas?

Tiesa, objektyviai imama, yra tas pat, kas realybė arba tikruma, tai yra visa tai, kas yra. Na, o jeigu tiesa yra tas pat,

---

Literatūra: Platono — Puota; Aristotelio — Nikomacho Etika; Malebranšo: Recherche de la vérité; Max Scheler: Wesen und Formen der Sympathie.

kas realybė arba tikruma, tai tiesos pažinimas bus ne kas kitas, kaip realybės arba tikrumos pažinimas. Trumpai: tiesos pažinimas, tai yra pažinimas viso, kas yra. Jei tiesos pažinimas yra tas pat, kas tikrumos pažinimas, tai galima pasakyti štai kaip: kas pažįsta tikrumą ir tai taip, kaip ji yra, tas tiesą pažįsta. Dar kitaip išsireiškiant, galima šiaip pasakyti: kas daugiau pažįsta visumos ir ją giliau supranta, tas daugiau tiesos pažįsta, tas daugiau tiesą supranta.

Tikruma, arba daiktų visuma, tai tiesa objektyvia prasme imama. Subjektyvi tiesos pusė bus ne kas kitas, o protu įgytas tikrumos pažinimas, atatinkąs pačiai tikrumai. Kitaip sakant, subjektyvią tiesą sudaro mūsų tikrumai atatinkąs pažinimas.

Ta dvasios ypatybė, arba tas dvasios sugebėjimas visur ir visuomet daiktus ir žmones taip imti, taip juos pažinti, taip apie juos manyti arba spręsti, kaip jie iš tikrųjų yra, vadinasi, tikrumos arba tiesos suvokimu.

Tuo, kas ką tik buvo pasakyta, mes esame, manau, išanalizavę tiesos sąvoką, kurią Aristotelis yra pavartojęs, norėdamas nusakyti išminties sąvoką. Bet, išminties sąvoką nusakydamas, drauge su tiesos sąvoka yra pavartojęs ir mokslo sąvoką. Klausimas: ką reiškia mokslo sąvoka, arba, aristoteliškai išsireiškiant, episteme?

Graikų kalbos žodis epistémė, yra kilęs iš tos pačios kalbos veiksmažodžio: epístemai. O veiksmažodis epístemai štai ką reiškia; prie ko nors būti; šalia kieno nors stovėti ir tą ką nors ginti, tą ką nors suprasti, tą ką nors pažinti, arba net ir žinoti. Žinojimas reikia būtinai skirti nuo paties paprasčiausio proto veiksmo, kurs yra vadinamas paprastu suvokimu. Suvokti daiktas — reiškia pačiame daikte lyg kad paskaityti, kas yra daiktas. O daiktas pažinti, reiškia jir suvesti į jo priežastis. Kitaip išsireiškiant, daigtas pažinti reiškia tas pats, kas pažinti jo priežastis. Scire est cognoscere rerum causas.

Bet jeigu dalyko pažinimas yra jo suvedimas į jo priežastis, arba, kitaip išsireiškiant, jeigu dalyko pažinimas yra jo priežasčių pažinimas, tai jau turėtų būti aišku, kad, norint kas nors pažinti, negalima tenkintis realaus dalyko stovio žinojimu, neužtenka žinoti, kad dalykas taip yra, arba, kad jis toks yra, bet tikrame pažinime būtinai reikia mokėti atsakyti klausimas: kodel

dalykas yra, ir kodel jis yra taip, o ne kitaip. Tik šitoks pažinimas, tik šitoks žinojimas, kurs atsako du klausimu: kodel jis yra ir kodel jis yra taip, o ne kitaip — tėra tikras pažinimas, tėra tikras žinojimas. Kitaip sakant, tik šitoks pažinimas arba žinojimas tėra filosofinis pažinimas arba filosofinis žinojimas.

Tik tas filosofiškai pažįsta visumą arba tikrumą, kas ką tik minėtu būdu ją pažįsta. Pasakysime daugiau: tas, kas žino, arba pažįsta, kad visuma yra, ir kurs žino, kodel ji taip, o ne kitaip yra, tik tas yra tikras, kad jis visumą pažįsta. Kitaip išsireiškiant, tik šitoks tikrumos arba visumos pažinimas pažįstančiame subjekte sudaro tikrūmą.

Klausimas, kas yra tikrūmas? Norėdami ką tik pastatytą klausimą atsakyti, iš kalno turime pastebėti, kad tikrūmas gali būti imamas subjektyvia ir objektyvia reikšme.

Subjektyvia reikšme tikrūmas — tai tvirtas valios pritarimas pažintam objektui; tai tvirtas įsitikinimas, kad dalykas yra taip, kaip jis yra pažintas, o ne kitaip.

Jeigu subjektyvus tikrūmas yra pažįstančiojo subjekto giliausias įsitikinimas, kad dalykas yra toks, koks jis yra pažintas, tai objektyvus tikrūmas yra ne kas kita, kaip ta už pažįstančio subjekto esančioji priežastis, kurį pažįstančiame subjekte sudaro subjektyvų tikrūmą.

Čia naujas klausimas: o kas gi ta už pažįstančio subjekto esančioji priežastis, kuri jame sudaro subjektyvų pažinimą?

Pažįstančio subjekto tikrūmą sudaro tikruma arba visuma. Kitaip sakant, pažįstančiojo subjekto tikrumą sudaro laukujai daiktai. Arba, dar tiksliau išsireiškus, pažįstančiojo subjekto tikrūmą sudaro pažintas kaip materialinis, taip ir dvasinis pasaulis.

Jeigu taip, jeigu objektyvus tikrumas yra pažintas materialus ir dvasinis pasaulis, tai jau aišku, kad šis objektyvus tikrūmas yra tas pats, ką objektyvi tiesa. Čia objektyvus tikrūmas ir objektyvi tiesa visai supuola. Šis su objektyvia tiesa sutapusis objektyvus tikrumas paprastai yra vadinamas objektyviu akivazdumu (evidentia), tuo tarpu kad subjektyvus tikrumas yra vadinamas objektyviu akivaizdumu.

Kalbėdami apie pažinimą arba žinojimą, turime pastebėti, kad kai kuomet mes galime pažinti vieną vienintelį objektą,

bet taip pat mes galime pažinti daug objektų. Pažindami daug objektų, mes galime pažinti kiekvieną tokių objektų skyrium. Bet taip pat mes galime pažinti daug objektų, tarp jų radę tam tikrą ryšį.

Taip, pavyzdžiui, mokinys gali žinoti iš geometrijos tik vieną vienintelę teoremą. Žinodamas vieną, ar net daugiau geometrijos teoremų, mokinys gali mokėti net jas prirodyti. Tas pats, ar kitas mokinys iš lotynų kalbos gali mokėti tik vieną vienintelį linksniavimą, pavyzdžiui, mensa, bet jis gali gerai žinoti visas lotynų gramatikos formas ir taisykles. Jis iš visuotinos, arba Lietuvos istorijos gali žinoti tik vieną — kitą atsitikimą, bet jis gali žinoti jų daug.

Mokinys, žinodamas vieną — kitą geometrijos teoremą, dar negali pasigirti žinąs visą geometriją; žinodamas vieną — antrą lotynų kalbos taisyklę, jis dar negali tvirtinti žinąs visą lotynų kalbos gramatiką, visas jos formas bei taisykles; žinodamas vieną — kitą įvykį iš visuotinosios arba Lietuvos istorijos, mokinys negali pasakyti, kad jis žino visus įvykius, kurie yra nulėmę tokią, o ne kitokią žmonijos ar Lietuvos dabartį.

Jeigu jau mokinys ir žinotų visus ką tik suminėtus dalykus, tai vis tik jokiu būdu jis negalėtų pasakyti žinąs geometrijos teoremų, lotynų gramatikos formų, atskirų istorijos įvykių sutapimą arba ryšį.

Net ir tą ryšį tarp atskirų geometrijos teoremų, lotynų gramatikos formų, istorijos įvykių žinodamas, mokinys, manau, nedrįs tvirtinti, kad jis žino tuos pagrindus, kurie atskirus, rodos, pirmu pamatymu nieko bendro tarp savęs neturinčius mokslus jungia, riša. Šitokio visiems atskiriems mokslams pagrindo neturėdamas, arba jo nežinodamas, mokinys gal ir turės kiek žinių iš tos ar kitos mokslo šakos, bet toks mokinys neturės mokslo, nebus mokytas žmogus, nes jam dar trūks viso to, ko kiek gilesniam tos ar kitos mokslo šakos žinovui trūkti neprivalo.

Iš to, kas iki šiol buvo sakyta, galima būtų daryti ši išvada: žinojimas arba pažinimas, o kartu ir subjektyvi jo pusė — tikrumas patampa mokslu tik tada, kada jis, tai yra žinojimas, liečia tam tikrą, savyje lyg kad ir užbaigtą dalykų arba objektų ratą, tam tikrą dalykų arba objektų sritį, ir kada tarp tos ob-

jektų srities arba tarp to atskirų objektų grupių mato arba įžiūri vidaus ryšį.

Jeigu taip yra, jeigu mokslas yra tam tikros objektų grupės pažinimas, kuriame yra įžiūrimas tų atskirų objektų ryšys, tai jau aišku, kad tas ryšys yra ne kas kita, kaip tam tikras pagrindas, kaip tam tikra priežastis, kuri daug atskirų dalykų arba objektų jungia. O jeigu tarp atskirų dalykų arba objektų esamas ryšys yra tam tikras visiems tiems objektams bendras pagrindas arba priežastis, tuomet mokslas gali būti dar ir šiaip nusakytas: mokslas yra tam tikros dalykų grupės pažinimas arba, dar tiksliau: tam tikros dalykų grupės suvedimas į tos dalykų grupės ryšį arba priežastį. Jeigu mes mokslą suprasime taip, kaip jis ką tik yra nusakytas, tai mes mokslą suprasim grynai subjektyvia prasme. Mokslas subjektyvia prasme yra tai tam tikras pažįstančiojo subjekto dvasios lobis, tam tikru veiksmu, pažinimu vadinamu, įgytas.

Bet, jeigu mokslas subjektyvia prasme yra tam tikras dvasios lobis, pažinimo veiksmu arba aktu įgautas, tai klausimas: kas gi yra mokslas objektyvia to žodžio prasme? Ką tik pastatytą klausimą štai kaip esame linkę atsakyti: mokslas objektyvia žodžio prasme yra tam tikra suma prirodomų tvirtinimų, liečiančių tą ar kitą grupę pažinimo objektų, galimų suvesti į vieną visumą arba į vieną sistemą.

Kad ir paviršutiniškai į ką tik minėtą objektyvaus mokslo nusakymą įsigilinę, lengvai galime pastebėti, kas jį sudaro. O jį sudaro: prirodomų arba galimų prirodyti tvirtinimų suma; ta prirodomų tvirtinimų suma turi liesti vieną kokią nors objektų, daugiau — mažiau bendra tarp savęs turinčių grupę, turi būti suvesti į vieną visumą arba į vieną sistemą.

Štai trys pagrindiniai elementai arba dalykai, kurie būtinai turi būti kiekviename moksle. Nebūk to ar kito ką tik nurodyto elemento arba dalyko, nebus nė mokslo. Sakau nebus nė mokslo, o bus tam tikri, kad ir prirodyti tvirtinimai.

Prirodyti tvirtinimai moksle yra labai svarbus dalykas, kad ir ne vienintelis. Tie tvirtinimai, gerai pamatuoti, arba prirodyti, turi būti suvesti į tam tikrą vienumą, sistema vadinamą.

Kad ir prirodyti arba pamatuoti tvirtinimai yra labai svarbūs, stačiai esminis mokslo elementas ar dalykas, tačiau mes

žinome, kad kiekviename moksle, arba, tiksliau išsireiškus, kiekvienoje mokslo šakoje, šalia tokių pamatuotų arba prirodytų tvirtinimų, yra dar klausimų arba problemų. O be to kiekvienoje mokslo šakoje, arba kiekviename moksle dar yra prileidimų arba hipotezių. Čia negalėdami plačiau kalbėti apie taip vadinamas moksliškąsias hipotezes arba prileidimus, be kurių joks mokslas apseiti negali, vis tik turime pastebėti labai liūdną faktą, būtent, kad kai kurie mokslo populerizatoriai mokslo tiesas, tai yra prirodytus tvirtinimus suplaka su prileidimais arba su moksliškomis hipotezėmis. Prirodytas tvirtinimas arba prirodyta mokslo tiesa yra vienas dalykas, o moksliškoji hipotezė visai kitas. Prirodyta mokslo tiesa nesikeičia, nes tiesa keistis negali; ji visados palieka ta pati tiesa. Hipotezės, kaip mokslų istorija rodo, labai dažnai keičiasi ir tai del to, kad moksliškosios hipotezės nėra mokslo tiesos: mokslo hipotezės yra tam tikra proto schema, reikalinga tai ar kitai reiškinių grupei aiškinti. Jei tam, kam yra skirta, hipotezė atatinka, t. yra jeigu ji išaiškina tuos reiškinius, kuriems aiškinti ji yra priimta arba sugalvota, tai ji yra naudinga. Jeigu netinka, tai ji yra nenaudinga. Nenaudinga hipotezė patampa nenaudinga tada, kada ji nebepajėgia išaiškinti tų reiškinių, kuriems aiškinti ji yra priimta. Tokia nenaudinga hipotezė yra atmetama ir yra sugalvojama kita, labiau tinkama tiems ar kitiems reiškiniams aiškinti.

Šiaip suprasta moksliškoji hipotezė niekados neturėtų būt suplakta su prirodyta mokslo tiesa.

Problema arba klausimas, tai yra tikslus precizavimas arba suglaudimas arba, dar tiksliau, tikslus mūsų minties formulavimas, kaip jis mūsų sąmonėje yra pasireiškęs. Aiškiai mūsų sąmonėje pasireiškusi mintis tiksliai yra formuluojama arba precizuojama ir tai tam, kad esant aiškiau arba tiksliau pastatytam klausimui būtų galima lengviau ir sėkmingiau atsakyti kad aiškiau formuluotas klausimas būtų galima greičiau išspręsti.

Jeigu kas paklaustų: koks yra ryšys tarp prirodytų tvirtinimų arba mokslo tiesų, mokslo hipotezių ir mokslo klausimų arba problemų, trumpai: ar tarp mokslo problemų, moksliškųjų hipotezių ir mokslo tiesų yra kokia nors subordinacija, tai tokį klausimą turėsime atsakyti štai kaip: hipotezės — tai yra

prileidimai, greičiau veda į mokslo tiesas arba pamatuotus tvirtinimus. Klausimai arba pavadinimai — yra tie pareinamieji punktai, kuriais mokslininkas nuo moksliškos hipotezės eina prie moksliškos tiesos.

Prirodytieji tvirtinimai, kaip aukščiau sakyta, yra vienas svarbiausių mokslo elementų. Jie šalia kitų, aukščiau minėtų dalykų, sudaro mokslą. Problemos arba klausimai arčiau veda į mokslą, o klausimus padeda sukelti, tiksliai suformuluoti arba išreikšti moksliškosios hipotezės.

Jeigu mes imsime tokius pamatuotus tvirtinimus arba prirodytas mokslo tiesas, moksliškas problemas ir moksliškas hipotezes ir tuos tris dalykus moksliškai sutvarkysim, tai mes turėsime mokslą, metodiškai suprastą. O šiaip suprastas mokslas dažniausiai ir yra imamas kaip mokslinimo arba net prusinimo objektas. Gi toks mokslinimo objektas yra ne kas kita, kaip ta ar kita mokslo šaka. Ir taip šiuo metodišku atžvilgiu istorija yra mokslas, matematika yra mokslas, fizika yra mokslas, chemija yra mokslas, fiziologija yra mokslas, botanika yra mokslas, geografija yra mokslas ir t. t.

Visos, ką tik suminėtos mokslų šakos yra mokslai, kadangi jose yra ir pamatuoti tvirtinimai ir spręstinos problemos arba klausimai ir proto prileidimai arba hipotezės.

Norėdami žinoti, kas toje ar kitoje mokslo šakoje, trumpai: kas tame ar kitame moksle yra hipotezės, klausimai ir pamatuoti tvirtinimai, imkime, pavyzdžiui, kad ir matematiką bei fiziką. Šiuose dviejuose moksluose yra nusakymai arba hipotezės. Ir taip: dydžio, spindulio, materijos, jėgos, skaitmens nusakymai ir bus tokios hipotezės, kurios padeda tiksliau klausimus statyti, o jau tuo pačiu šių mokslų tiesas rasti.

Bet ką tik minėtuose moksluose, tai yra matematikoje ir fizikoje yra klausimai arba problemos. Tokios problemos bus: ar skaitmuo matematikoje gali būti didinamas ad infinitum; ar kūnas fizikoje gali būti skaldomas ad infinitum. Tai yra, ar dalydami kūną prieisme nedalomų, tęsumo jau neturinčių dalelių, ar priešingai: kūną dalydami niekados prie tokių nedalomų, tęsumo neturinčių dalelių neprieisim?

Galų gale ką tik nurodytuose dviejuose moksluose yra ir pamatuoti tvirtinimai, arba jau prirodytos mokslo tiesos. Tokie

jau prirodyti tvirtinimai, tokios jau visų priimtos mokslo tiesos šiuose moksluose bus: matematikos prirodytos teorijos ir dėsniai. Dviejų, ką tik nurodytų mokslų hipotezės, problemos ir prirodyti tvirtinimai nėra sauvalingai vieni šalia kitų be jokio vidaus ryšio sustatyti, bet jos sudaro tam tikrą sistemą, tai yra tam tikrą logingą visumą. O tokia iš pavadinimų arba hipotezių, klausimų arba problemų ir prirodytų tvirtinimų sadaryta logiška sistema yra ne kas kita, kaip idealus realybės arba tikrumos atvaizdas.

Jei iš hipotezių, klausimų arba problemų ir prirodytų tvirtinimų sudarytoji logiškai sutvarkytoji sistema yra idealus tikrumos atvaizdas, tai jau aišku, kad ir realybės arba tikrumos daiktai turi tarp savęs sutapti: jie negali būti chaotiški, jie negali vieni nieko bendro neturėti su kitais. Ne. Jie ir gi turi sudaryti tam tikrą sistemą, kurią tyrinėdama, kurią svarstydama žmogaus dvasia sudaro sąlygoutą tai yra reliatyvų mokslą.

Tokia pasaulio sistema gali būti pavadinta visuma ir tai del šių priežasčių. Kosmo arba pasaulio sutapimas, visumos harmonija reikalaute reikalauja Absoliučios Dvasios, nes pasaulio harmonija, arba kosmo darna tegali būti suprasta ir išaiškinta tik Absoliučia Dvasia.

Absoliučios Dvasios mokslas, trumpai: mokslas apie Absoliutą jau yra filosofijos mokslas, tiksliau tai yra mokslas tos filosofijos šakos, kuri paprastai yra vadinama metafizika arba teodiceja.

Žmogaus noras kas kartą daugiau pažinti, pažintu nesitenkinti, pažintą gilinti, į vienybę vesti, neleidžia žmogui nurimti net tada, kada jis pažįsta vieną kokį nors objektą arba jų grupę, bet tas pats noras neleidžia žmogui nurimti ir tada, kada jis pažįsta objektų visumą. Žmogaus dvasia nenurimsta net tada, kada žmogus pažįsta artimiausias pažintų daiktų priežastis: jis trokšta vis naujas, dar nežinomas, dar nepažintas sritis ištirti, gilesnes tyriamųjų dalykų priežastis pažinti, giliau pažintus dalykus į platesnę, daugiau apimančią vienumą suvesti

Aukščiausias punktas pažinime būtų pasiektas tada, kada žmogus įgalėtų apimti visą realybę arba visą visumą ir kada taip plačiai apimtos visumos jis galėtų pasiekti pačias paskučiausias, pačias giliausias priežastis. Štai šitoks visa apimantis,

giliausių priežasčių supratimu arba išaiškinimu pagrįstas visos realybės arba visos visumos pažinimas ir yra pasaulio supratimas arba pasaulio pažinimas tobuliausia žodžio prasme. Na, o toks pasaulio pažinimas arba supratimas ir yra ne kas kita, kaip išmintis. Tad išmintis yra plačiausias, giliausias ir visa vienumon vedantis pasaulio pažinimas. Kas šitokį visumos pažinimą turėtų, arba, jo neturėdamas, kas stengtųsi jį įgyti, tas būtų išminties mėgėjas, tas būtų filosofas tikra žodžio prasme. Jis, kaip tikras išminties mėgėjas, kaip tikras filosofas, nesitenkins tuo, kas jį, lygiai kaip ir kiekvieną kitą žmogų, supa. Tikras filosofas, tikras išminties mėgėjas, nesitenkindamas jį supančiais reiškiniais, stengsis, juos pralaužęs, pasiekti tikrąją jų esmę, tikrąją jų priežastį.

Tad kas tikrą meilę turi prie mus supančių reiškinių priežaščių, arba esmių, kas nieko nesigailėdamas, visiškai savęs išsižadėdamas, stengiasi jas pažinti, tas yra tikras išminties mėgėjas, tas yra tikras filosofas, kurs jokiu būdu negali nurimti, kol laiko ir erdvės dėsnių yra valdomas.

Tokį, kurs taip dalykus nori pažinti, paprastai vadiname genium. Ar gi nėra genijus Platonas, Aristotelis, Augustinas, Tomas Akvinietis, Dekartas, Lebnicas ir kiti patys stambiausieji galvotojai, kokius žmonija yra žinojusi.

Filosofas pesimistas Šopenhaueris savo svarbiausiame veikale: „Die Welt als Wille und Vorstellung", pirmojo tomo trečioje knygoje sako: „genialumas — tai pats tobuliausias objektingumas, tai yra objektyvė dvasios linkmė, pastatytą prieš jos subjektyvią linkmę, į savo asmenį einančią linkmę, į savo valią einančią linkmę".

Visai panašiai kalba ir genialusis Goete. Šeštame savo „Maximen und Reflexionen" skyriuje jis sako: „pats pirmutinis ir pats paskutinis dalykas, kurs iš genijaus yra reikalaujamas, yra tiesos meilė. Objektingumas ir tiesa — tai du vieno ir to paties dalyko pavadinimai, kaip buvo aukščiau nurodyta. Ir iš tikro. Kad būtų galima objektingai apie tą ar kitą dalyką spręsti reikia būti aukščiau sprendžiamojo dalyko. Kitaip išsireiškiant, to ar kito dalyko pažinimas yra jame glūdinčios tiesos pažinimas. Jei taip, tai Šopenhauero pasakymas: „Genialität ist nichts anderes, als vollkommenste Objektivität" visai supuola su Goetės

pasakymu: „Das Erste und Letzte, was vom Genie gefordert wird, ist Wahrheitsliebe“.

Kadangi objektingumas ir tiesos meilė remiasi ta valios linkme, kurią mes norėtumėme pavadinti meile, ją statydami prieš saviiešką, tad galima šiaip pasakyti: kiek tame ar kitame žmoguje yra meilės, tiek jame yra genialumo; ir priešingai: kiek žmogus savo naudos ieško tiek jis yra neišmanėlis.

Šiuos išvadžiojimus patvirtina ir kiti Goetės išsireiškimai, paimti iš jo „Maximen und Reflexionen“. Jis sako: „mene ir moksle, darbe ir prekyboje svarbu, kad dalykas arba objektas būtų tikrai suprastas ir pagal savo prigimtį svarstomas“. Ir toliau: „nepatikimas ir neapykanta sulaiko stebėtoją daikto paviršiuje, kad ir toks stebėtojas savo gabumais galėtų dalyką giliau pažinti; o kai stebėtojas turi gerą nuotaiką ir meilę, tai jis kiaurai permato pasaulį ir žmones ir gali tikėtis pasiekti net Aukščiausiąjį“.

Kitame savo kūrinyje, kurs vadinasi: „Nach Falkonet über Falkonet“ Goete štai kaip sako: „Was der Künstler nicht geliebt hat, nicht liebt, soll er nicht schildern, kann er nicht schiedern“. —„Menininkas neturi ir negali piešti to, ko jis nemylėjo ir nemyli“.

Ar iš cituotų pavyzdžių neaišku, kad meilė visa perima, visa nušviečia. Tokios ar kitokios rūšies kūryba pareina nuo tos ar kitos rūšies įspaudų, kurias kūrėjas įgauna. „Kad būtų galima genialiai tapyti, pirmiau reikia galėti genialiai matyti; kad būtų galima genialiai komponuoti, tai yra kurti, reikia pirma sugebėti genialiai klausyti“, teisingai pastebia Hermanas Türck savo vertingame veikale: „Der geniale Mensch“ (12 Auflage, Wilhelm Borngräber Verlag, Leipgig. p. 3). Techniškieji įrankiai, talentas —darbą dirbant, pratybos ir savęs valdymosis darbe — aišku, kad yra labai svarbūs momentai tą ar kitą dalyką kuriant. Bet tai tik antros eilės dalykai. Pirmas dalykas — tai meilė. Tur būt daugeliui bus žinomas labai dažnai cituojamas Lessingo išsireiškimas, kad Rafaelis, jeigu jau jis nelaimingas būtų gimęs be rankų ir tai jis būt buvęs didžiausias genijus tapytojas. Kodel? Del to, kad jam, rankų nesant, būtų palikęs genialus matymas arba regėjimas, jo dieviškosios akys, kuriomis nušviesdavo pasaulio daiktus idealiu grožiu. Rankos jam buvo reikalingos tik tam, kad jis galėtų perduoti tai, ką jis yra regėjęs. O tai, ką

jis regėdavo, pripildydavo jį tuo nepaprastu džiaugsmu, kurs žmones varčia kurti, kad galėtų ilgiau palaikyti tą įspaudą, kurį yra įgavęs ir pats sau ir kitiems.

Iš sakyto jau turėtų būti aišku, kad visas skirtumas tarp genialaus ir apriboto žmogaus glūdi kaip tik skirtingame pojučių įspaudų pagavimo ir jutimo būde. Jei Štieras ir Rafaelis žiūri į vieną ir į tą patį vaizdą, tai vaizdas, į kurį juodu abudu žiūri, yra tas pats. Kas nėra tas pats, tai įspaudas, kurį abudu įgauna.

Tai, kas čia pasakyta apie genialų tapytoją, gali būti pasakyta ir apie genialų filosofą. Genialaus filosofo genialumą sudaro tiesos meilė, kaip pasakytų Göetė, arba tobuliausias objektingumas, kaip pasakytų Schopenhaueris. Schopenhauerio tobuliausias objektingumas ir Goetės tiesos meilė — tai vienas ir tas pats dalykas.

Eidami kiek toliau, galėtumėme pasakyti, kad genialumas ir išmintingumas tai ir gi tas pats dalykas, nes tobuliausias, o kartu ir objektingiausias pasaulio, arba viso, kas yra, pažinimas ir yra išmintis.

II.

Filosofijos pažymiai.

Kiek ilgiau esame kalbėję apie filosofijos esmę, kurią esame suvedę į išminties meilę. Beanalizuodami išmintį, mes turėjome progos iškelti ne vieną dalyką, kurs, kaip objetyvus mastas, kaip objektyvė žymė arba pažymys, turi apibudinti kiekvieną tikrąją filosofiją. Čia visus tuos pažymius norėtumėme skyrium iškelti; jie, skyrium keliami ir analizuojami turės dar labiau pagilinti filosofijos esmės supratimą.

Pirmas dalykas, kurį mes esame pastebėję, beanalizuodami šminties sąvoką, yra *ekstensyvumas*, kurs kitaip gali būti pavadintas universalumu arba visuotinumu.

Filosofas, arba išminties mėgėjas, nori pasiekti, tai yra pažinti visa, kas tik yra: jis nori pažinti daiktų visumą, arba didįjį ir mažąjį pasaulį — makrokosmą ir mikrokosmą.

Apimti ir pažinti visa visuma, visas pasaulis tėra galima tik tada, kad yra ieškomi, arba, geriau išsireiškus, kada yra surasti tokie pradai, į kuriuos visa visuma gali būti suvesta, ir kuriais visa visuma — makrosmos ir mikrosmos — gali

būti suprasta ir išaiškinta. Bet, norint tokius pradus rasti, kuriais būtų galima visa visuma suprasti ir išaiškinti, būtinai reikia į dalykus įsigilinti. Jeigu taip yra, jeigu visų dalykų, arba visos visumos pažinimas tėra galimas tik tada, kada į dalykus yra įsigilinama, kada yra ieškomi visiems daiktams, arba, visam, kas tik yra, bendri pradai, tai jau turėtų būti aišku, kad ekstensyvumas arba visuotinumas reikalaute reikalauja intensyvumo. Platus visų dalykų supratimas arba apėmimas, trumpai — ekstensyvumas, arba visuotinumas jau prileidžia kitą dalyką, būtent intensyvumą.

Kiekvienas platesnis, arba daugiau apimąs dalykų pažinimas kartu yra ir gilesnis pažinimas. Scire est cognoscere rerum causas.

Iš sakyto aiškėja, kad pirmasis pažymys — ekstensyvumas arba visuotinumas reikalauja antro pažymio, kurį esame pavadinę intensyvumu arba įsigilinimu į dalykų priežastis. Na, o šis antras filosofijos pažymys bus visai nesuprastas, jeigu jis nebus jungiamas su trečiuoju filosofijos pažymiu, kurs iš antrojo būtinai išeina. Štai šį trečiajį filosofijos pažymį drąsiai galima pavadinti monistiniu mūsų pažinimo faktorium.

Kas kartą labiau bręstąs pažinimas yra sintetinis pažinimas. Noriu pasakyti, kad pažįstančiojo subjekto protas, labiau bręsdamas, patampa sintetiškesniu, tai yra tokiu, kurs pasaulio daiktų daugumą arba daugeriopumą stengiasi vesti į vienybę, stengiasi vienyti arba sintetinti. Bet, ar reikia sakyti, kad tas vienyjimas arba daugiariopumo sintetinimas tėra galimas tik tada, kada yra randama tai, kas tam daugeriopumui yra bendra. O kas daugeriopumui, arba daugeliui pasaulio daiktų gali būti bendra, jei ne tie pradai, kuriais daugeriopumas tegali būti suprastas ir išaiškintas. Jau senovės filosofai, jonięčiais vadinami, ieškojo tokių visiems daiktams, tai yra daiktų pasauliui bendrų pradų. Vieni jų manė, kad toks bendras pradas, kuriuo visas pasaulis turėtų būti aiškinamas, (Anaksagoras—neribotas skaičius elementų) yra vanduo,—taip manė Tales Milesietis; kiti—kad tai ugnis, kaip Heraklitas Efezietis, žemė, oras kaip Anaksimenas arba neribota Anaksimandero materia — apeiron. Empedoklis — kad visi neturi elementai — žemė ir yra ketvirtasis elementas. Kiek vėlybesni už joniečius graikai filosofai manė,

kad toks pradas, kuriuo reikėtų iš daug ir tai įvairių daiktų sudarytas pasaulis aiškinti yra arba protas, kaip Anaksadoras arba Eros, tai yra meilė arba skaitmuo, kaip pytagoriečiai. (Aristotelio Metafizika I knyga, 3 skyrius).

Ar šie aiškiausieji pavyzdžiai nerodo, kad daugeriopumas jau senovėje buvo mėgintas suvesti į kelis elementus arba pradus. O šis mėginimas vėl rodo, kad visų daiktų pažinimas — ekstensyvumas — yra daiktų priežasčių pažinimas — intensyvumas — ir kad daiktų priežasčių pažinimas — intesyvumas — yra daug ir tai nevienodų dalykų vedimas į vienybę arba sintezę — monistinis faktorius.

Visi trys iki šiol nurodyti tikrosios filosofijos pažymiai tiek yra tarp savęs susiję, jog jokiu būdu vieną jų negalima atskirti nuo kito.

Ką tik esame pasakę, kad ekstensyvumas, intensyvumas ir monistinis faktorius sudaro tikrą filosofiją arba išmintį, kuriai paprastai yra statomas prieš neišmanymas.

Jeigu išmintyje yra visų dalykų pažinimas, trumpai — ekstensyvumas arba visuotinumas, tai neišmanyme tėra tik kai kurių dalykų pažinimas. Išminties ekstensyvumui čia yra pastatytas prieš neišmanymo vienpusiškumas arba šališkumas. Išminties antrąjam pažymiui — intensyvumui, tai yra giliam visų dalykų pažinimui, visų dalykų pradų pažinimui — čia, tai yra neišmanyme, yra pastatytas prieš paviršutiniškumas. Galų gale trečiąjam išminties pažymiui — monistiniam arba sintetiniam faktoriui čia yra statomas prieš atskirų dalykų pažinimas arba žinojimo visumos suskaldymas.

Štai šiam siauram arba suskaldytam, vienpusiškam ir paviršutiniškam pažinimui yra pastatytas prieš ekstensyvus, intensyvus ir sintetiškas pažinimas, kurs yra paprastai vadinamas filosofišku pažinimu. O filosofiškas pažinimas yra tas pažinimas, kuriame nėra prileidimų, kuriuo nieko neprileidžiam. Klausimas: ar toks be jokių prileidimų pažinimas yra galimas?

Ką tik pastatytą klausimą atsakome neigiamai: pažinimas be jokių prileidimų yra negalimas. Bet tuos prileidimus, be kurių nė vienas pažinimas apseiti negali, filosofija stengias ištirti, stengiasi kritiškai vertinti.

Jeigu mes sakome, kad filosofiškame pažinime neturi būti prileidimų, arba, aiškiau sakydami, kad filosofiškas pažinimas yra toks pažinimas, kuriame niekas, kritiškai neįvertintas nėra prileidžiamas, tai tuo tvirtinimu suprantame štai ką: filosofiškame pažinime neturi būti prileidimų, imtų iš istoriškojo pažinimo, arba bet kurio kito pažinimo, kurį būtų galima pavadinti moksliškuoju pažinimu, arba tos ar kitos pasaulėžiūros pažinimu arba apreiškimo pažinimu. Nė vieno ką tik suminėtų pažinimų, kaip prileidimų, kritiškai neįvertintų, filosofiškame pažinime nėra ir būti negali. Filosofija negali priimti nė vieno prileidimo tikru, kol jo kritiškai nėra įvertinusi. Tie filosofai, kurie ką nors filosofiškame pažinime prileidžia, nusideda pagrindiniam filosofiškojo pažinimo reikalavimui: nieko, kas kritiškai nėra įvertinta, nepriimk, neprileisk.

Jei aukščiau minėtą istoriškąjį pažinimą pavadinsime tradicionalizmu, moksliškąjį — scientizmu, apreiškimo pažinimą — fideizmu; jeigu natūralistinės pasaulėžiūros pažinimą pavadinsime dogmatizmu, tai turėsime pasakyti, kad filozofiškame pažinime netur būt prileistas nei tradicionalizmas, nei scientizmas, nei fideizmas, nei sveiko, kaip sako, žmogaus proto dogmatizmas. Ką tik suminėtų prileidimų neturintį filosofiškąjį pažinimą galėtumėm su Maksu Šceleru pavadinti autonomiškuoju pažinimu, tai yra tokiu pažinimu, kurio ėsmė, dėsniai yra pačiame tame pažinime.

Bet jeigu filosofiškas pažinimas yra toks pažinimas, kuriame nėra jokių prileidimų, kuriame visa kritiškai yra aiškinama arba vertinama, ir jeigu iš antros pusės toks be prileidimų pažinimas turi būti visuotinis, tai yra universalus, gilus arba intensyvus, ir monistinis arba sintetinis, tai klausimas: ar šiaip suprastas pažinimas yra įmanomas tam pažįstančiams subjektui, kurs tam tikrame laiko momente atsiranda, tam tikrą laikotarpį gyvena ir tam tikru laiko momentu vėl išnyksta?

Nenorėdami būti vienašališki, turime šiaip suformuluotą klausimą atsakyti neigiamai: taip suprastas pažinimas, kaip mes jį esame aukščiau apibudinę, kiekvienai sutvertai, kiekvienai laiko ir erdvės dėsnių valdomai ėsybei tėra tik siektinas idealas.

Giliausieji ir senovės ir viduramžių ir naujųjų laikų protai tai aiškiausiai suprato. Del to jie ir nesivadino išminčiais, tai yra tokio žinojimo subjektais, tokį žinojimą jau įgijusiais žmonėmis. Jie pasivadino kur kas kukliau, būtent — filosofais — tai yra išminties mėgėjais, aukščiau minėto pažinimo mėgėjais arba mylėtojais, jo siekėjais. Tikras filosofiškas pažinimas, kaip mes jį esame charakterizavę, tėra tik Dievų privilegija. Dievai nefilozofuoja ir nesistengia būti išmintingi: jie jau išmintį yra pasiekę.

Jeigu Dievai yra išmintingi, jeigu jiems yra prieinamas pažinimas, kaip mes jį aukščiau esame apibudinę, tai žmogus tegali būti tik filosofas, tik išminties mėgėjas arba mylėtojas. Jis išminties ieškojo, ieško ir ieškos. Kitaip išsireiškiant, filosofas tėra tik Dieviškosios išminties dalyvis. Kaipo dalyvio, jo išmintis yra aprėžta. O ją aprėžia dvi sąlygos, kurių viena yra objektyvi, o antra subjektyvi. Objektyvią žmogaus išmintį, arba aprėžtą žmogaus išminties dalyvavimą neaprėžtoje Dievo išmintyje sąlyguoja tas patyrimu konstatuojamas faktas, kad pasaulio daiktai ne iš karto tėra pažįstami. Žmogaus pažinimą, ar jį imsime horizontaliai ar vertikaliai, galima būtų pavadinti augančiu pažinimu. Vienus daiktus pažinę, mes stengiamės pažinti ir kitus, iki tol dar nepažintus daiktus. Pažindami daugiau dalykų, tai yra pažinimu eidami platyn, mes daiktus pažįstame ir giliau. Platyn einantį pažinimą mes kiek aukščiau esame pavadinę horizontaliu pažinimu, o gilyn siekiantį pažinimą — vertikaliu. Pažinimo didėjimas, arba tobulėjimas ką tik nurodyta dvejopa linkme — ar tai nėra faktas, liudyjąs, kad pasaulio daiktai ne iš karto tėra pažįstami.

Antra sąlyga, nuo kurios pareina ir ką tik nurodytoji, yra grynai subjektyvi. Ši subjektyvioji sąlyga ir gi aprėžia arba siaurina žmogaus dalyvavimą Dieviškoje išmintyje. Ar gi mums nežinomas faktas, kad žmogui beaugant, auga, plėčiasi ir jo išgalėjimas pažinti.

Dvi, ką tik nurodytos sąlygos, aiškiausiai rodo pažįstančiojo subjekto augimą arba brendimą, kurs ne vienodai pasireiškia, kaip jau visai išsivystęs. Net visai pažinimo atžvilgiu išsivystęs arba subrendęs žmogus ir tai ne visą visumą supranta. Jis ją tesupranta tik tiek, kiek jo pažinimas jam leidžia. Pastangos

arba gilus noras suprasti visa, kas yra, tai yra pastangos suprasti visą realybę arba tikrumą ir tai taip, kaip ji yra ir bus ne kas kita, kaip filosofija, kaip išminties mėgimas, jos mylėjimas.

Sutraukdami vienon krūvon visa, kas iki šiol buvo pasakyta, filosofiją galėtum šiaip nusakyti: filosofija yra žmogaus protu pasiekiamas mokslas, kuriuo stengiamės suprasti visa, kas tik yra, suprantama tiek, kiek tas visas mūsų pažinimo yra pasiekiamas savo bendriausiose ir paskučiausiose priežastyse ir kiek jis yra suvestas į vidaus ryšiais susietą visumą arba sistemą.

Akyliau įsižiūrėję į šį filosofijos nusakymą, mes jame randame visus tuos dalykus, kuriuos kiek anksčiau jau turėjome progos nurodyti. O anksčiau, kalbėdami apie graikus filosofus ir apie tai, kaip jie suprato filosofiją, arba kokį turinį jie dėjo į išminties meilę, filosofijos sąvoką, esame pasakę, kad graikai į filosofijos sąvoką dėjo teorėtinumą, visuotinumą ir kuklumą, arba žmogaus žinojimo netobulumą.

Bet, jeigu filosofijos objektas, kaipo iš jos nusakymo matyti, yra toks platus, — kitaip išsireiškiant, jeigu filosofijos objektą sudaro visa realybė arba tikruma, kurią filosofas stengiasi pažinti giliausiose priežastyse; jeigu filosofas, daugiau mažiau pažinęs heterogieniškos arba daugiaropos visumos arba tikrumos giliausias priežastis, ir jeigu jis, taip pažintą tikrumą rūpinasi suvesti į plačią vienumą, tai klausimas: ar toks visumos, tai yra visos tikrumos pažinimas ypač šiandieną yra galimas?

Ką tik suformuluotas klausimas yra labai rimtas. Ir iš tikro. Jeigu jau senovėje filosofija ir galėjo apimti visą visumą, tai yra visą tikrumą arba realybę, ir jeigu taip plačiai apimtą tikrumą ji galėjo tyrinėti, tai šiandieną toks tyrinėjimas vargu bau yra galimas ir štai del ko: senovėje visa tikruma, tiesą pasakius, ir buvo ne kas kita, kaip filosofijos objektas. Visumą, kurios giliausias priežastis stengėsi senovėje pažinti filosofija, šiandien tiria daug atskirų mokslų. Taip, platų senovės filosofijos objektą — visumą, kaip tam tikrą plačią vienumą, laikui bėgant, suskaldė atskiri mokslai ir suskaldytą visumą tarp savęs pasidalino. Bet jeigu taip yra, jeigu tą visumą, kurią senovėje tyrinėjo filosofija, šiadien jau tiria ne vienas bet kuris mokslas, o ištisa jų eilė, tai kyla antras labai rimtas klausimas: ar filosofija, paveržus iš jos atskiriems mokslams jos objektą,

šiandien, kaipo objekto neturinti, dar gali būti vadinama mokslu? Ir iš tikro. Ta visuma, kurią senovėje tyrė filosofija, šiandien yra padalinta. Ją yra pasiskirstę tarp savęs atskiri mokslai. Bet jeigu jau visumos nėra, ir jeigu ta visuma buvo filosofijos objektas, tai jau turėtų būti aišku, kad nebėra nė filosofijos objekto. Na, o jei jau nėra filosofijos objekto, tai negali būti nė pačios filosofijos, nes argi ne aišku, kad nėra ir negali būti mokslo, kurs neturėtų tokio ar kitokio objekto, kuriam tirti tas mokslas yra skirtas. Išeina, kad atskiriems mokslams tarp savęs pasiskirsčius filosofijos objektą — visą visumą, filosofija jau nebėra mokslas. Klausimas: ar gi iš tikrųjų filosofija šiandien jau nebėra mokslas?

Štai klausimas, kurį atsakysime trečiame skyriuje — skyriuje kurs turės nurodyti, kokie yra santykiai tarp filosofijos ir atskirų mokslų.